

«Академический проект»
Москва, 2020

УДК 159.9
ББК 88
Ю50

Печатается по изданию: C.G. Jung. Gesammelte Werke. Bd. 6. Psychologische Typen

Юнг К.Г.
Ю50 Психологические типы / Пер. с нем. С. Лорие, В. Зеленского. — 2-е изд. — М.: Академический проект, 2020. — 538 с. — (Психологические технологии).

ISBN 978-5-8291-2882-1

Одна из главных работ выдающегося психолога XX века Карла Густава Юнга посвящена проблеме классификации типов личности и содержит богатейший материал по данной тематике. Автор не только излагает свою типологию, но и анализирует и систематизирует огромное количество материала из других сфер научного и культурного наследия (философия, эстетика, поэзия), так или иначе относящегося к данной теме.

Книга будет интересна не только психологам, психотерапевтам, социологам, культурологам, но и просто думающему читателю, интересующемуся проблемами личности.

УДК 159.9
ББК 88

ISBN 978-5-8291-2882-1

Карл Густав Юнг и аналитическая психология

Среди наиболее выдающихся мыслителей XX века можно с уверенностью назвать швейцарского психолога Карла Густава Юнга.

Как известно, аналитическая, точнее, глубинная психология есть общее обозначение ряда психологических направлений, выдвигающих, среди прочего, идею о независимости психики от сознания и стремящихся обосновать фактическое существование этой независимой от сознания психики и выявить ее содержание. Одним из таких направлений, базирующихся на понятиях и открытиях в области психического, сделанных Юнгом в разное время, является аналитическая психология. Сегодня в повседневной культурной среде общеупотребительными и даже шаблонными стали такие понятия, как «комплекс», «экстраверт», «интроверт», «архетип», некогда введенные в психологию Юнгом. Существует ошибочное мнение, что юнговские идеи выросли на почве идиосинкразии к психоанализу. И хотя ряд положений Юнга действительно строится на возражениях Фрейду, сам контекст, в котором в разные периоды возникали «строительные элементы», впоследствии составившие оригинальную психологическую систему, разумеется, гораздо шире и, что самое главное, он базируется на отличных от фрейдовских представлениях и взглядах как на человеческую природу, так и на интерпретацию клинических и психологических данных.

Карл Юнг родился 26 июля 1875 года в Кессвиле, кантон Тургау, на берегу живописного озера Констанц в семье пастора швейцарской реформаторской церкви; дед и прадед со стороны отца были врачами. Учился в Базельской гимназии, любимыми предметами гимназических лет были зоология, биология, археология и история. В апреле 1895 года поступил в Базельский университет, где изучал медицину, но затем решил специализироваться по психиатрии и психологии. Помимо этих дисциплин глубоко интересовался философией, теологией, оккультизмом.

По окончании медицинского факультета Юнг написал диссертацию «О психологии и патологии так называемых оккультных явлений», оказавшуюся прелюдией к его длившемуся почти шестьдесят лет творческому периоду. Основанная на тщательно подготовленных спиритических сеансах со своей необычайно одаренной медиуматическими способностями кузиной Хелен Прейсверк, работа Юнга представляла описание ее сообщений, полученных в состоянии медиуматического транса. Важно отметить, что с самого начала своей профессиональной карьеры Юнг интересовался бессознательными продуктами психического и их значением для субъекта.

Уже в этом исследовании[1] легко можно увидеть логическую основу всех его последующих работ в их развитии — от теории комплексов к архетипам, от содержания либидо к представлениям о синхронности и т. д.

В 1900 году Юнг переехал в Цюрих и стал работать ассистентом у известного в то время врача-психиатра Юджина Блейлера в больнице для душевнобольных Бурхгольцли (пригород Цюриха). Он поселился на больничной территории, и с этого момента жизнь молодого сотрудника стала проходить в атмосфере психиатрического монастыря. Блейлер был зримым воплощением работы и профессионального долга. От себя и сотрудников он требовал точности, аккуратности и внимательности к пациентам. Утренний обход заканчивался в 8.30 утра рабочей встречей персонала, на которой заслушивались сообщения о состоянии больных. Два-три раза в неделю в 10.00 утра происходили встречи врачей с обязательным обсуждением историй болезни как старых, так и вновь поступивших пациентов. Встречи происходили при непременном участии самого Блейлера. Обязательный вечерний обход происходил между пятью и семью часами вечера. Никаких секретарей не было, и персонал сам печатал на машинке истории болезни, так что порой приходилось работать до одиннадцати часов вечера. Больничные ворота и двери закрывались в 10.00 вечера. Младший персонал ключей не имел, так что если Юнг хотел вернуться из города домой попозже, он должен был просить ключ у кого-либо из старшего медперсонала. На территории больницы царил сухой закон. Юнг упоминает, что первые шесть месяцев он провел совершенно отрезанный от внешнего мира и в свободное время читал пятидесятитомную «Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie».

Вскоре он начал публиковать свои первые клинические работы, а также статьи по применению разработанного им же теста словесных ассоциаций. Юнг пришел к выводу, что посредством словесных связей можно обнаружить («нащупать») определенные совокупности (констелляции) чувственно окрашенных (или эмоционально «заряженных») мыслей, понятий, представлений и тем самым дать возможность выявиться болезненным симптомам. Тест работал, оценивая реакцию пациента по временной задержке между стимулом и ответом. В результате выявилось соответствие между словом-реакцией и самим поведением испытуемого. Значительное отклонение от норм отмечало присутствие аффективно-нагруженных бессознательных идей, и Юнг ввел понятие «комплекс», чтобы описать их целокупную комбинацию[2].

В 1907 году Юнг опубликовал исследование о раннем слабоумии (эту работу Юнг послал Зигмунду Фрейду), несомненно повлиявшее на Блейле-

[1] *Юнг К.Г.* Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1939. Т. 1. С. 1–84. *Он же*. Конфликты детской души. М., 1995. С. 225–330.

[2] *Юнг К.Г.* Аналитическая психология. СПб., 1994. С. 40 и далее.

ра, который спустя четыре года предложил термин «шизофрения» для соответствующей болезни. В этой работе[1] Юнг предположил, что именно «комплекс» отвечает за выработку токсина (яда), задерживающего умственное развитие, и именно комплекс напрямую направляет свое психическое содержание в сознание. В таком случае маниакальные идеи, галлюцинаторные переживания и аффективные изменения при психозе представляются как в той или иной степени искаженные проявления подавленного комплекса. Книга Юнга «Психология dementia praecox» оказалась первой психосоматической теорией шизофрении, и в дальнейших своих работах Юнг всегда придерживался убеждения о первичности психогенных факторов в возникновении этой болезни, хотя постепенно и оставил «токсинную» гипотезу, объясняясь в дальнейшем больше в терминах нарушенных нейрохимических процессов.

Встреча с Фрейдом обозначила важную веху в научном развитии Юнга. К моменту личного знакомства в феврале 1907 года в Вене, куда Юнг приехал после непродолжительной переписки, он был уже широко известен как своими опытами в словесных ассоциациях, так и открытием чувственных комплексов. Используя в опытах теорию Фрейда — его труды он хорошо знал, — Юнг не только объяснял свои собственные результаты, но и поддерживал психоаналитическое движение как таковое. Встреча дала начало тесному сотрудничеству и личной дружбе, продолжавшимся вплоть до 1912 года. Фрейд был старше и опытнее, и нет ничего странного в том, что он стал для Юнга в некотором смысле отцовской фигурой. Со своей стороны, Фрейд, воспринявший поддержку и понимание Юнга с неописуемым энтузиазмом и одобрением, уверовал в то, что наконец-то нашел своего духовного «сына» и последователя. В этой глубоко символической связи «отец–сын» росли и развивались как плодотворность их взаимоотношений, так и семена будущего взаимоотречения и размолвки. Бесценным даром для всей истории психоанализа является их многолетняя переписка, составившая полновесный том[2].

В феврале 1903 года Юнг женился на двадцатилетней дочери преуспевающего фабриканта Эмме Раушенбах (1882–1955), с которой прожил вместе пятьдесят два года, став отцом четырех дочерей и сына. Вначале молодые поселились на территории клиники Бурхгольцли, занимая квартиру этажом выше Блейлера, а позже — в 1906 году — переехали во вновь отстроенный собственный дом в пригородное местечко Кюснахт, что неподалеку от Цюриха. Годом раньше Юнг начал преподавательскую деятельность в Цюрихском университете. В 1909 году вместе с Фрейдом

[1] *Юнг К.Г.* Психология dementia praecox // Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1939. Т. 1. С. 119–267. *Он же*. Работы по психиатрии. СПб., 2000.

[2] The Freud–Jung Letters. London, 1974. Том содержит 360 писем, охватывающих семилетний период и варьирующих по жанру и объему от короткой поздравительной открытки до фактического эссе в полторы тысячи слов.

и другим психоаналитиком — венгром Ференчи, работавшим в Австрии, Юнг впервые приехал в Соединенные Штаты Америки, где прочел курс лекций по методу словесных ассоциаций. Университет Кларка в штате Массачусетс, пригласивший европейских психоаналитиков и праздновавший свое двадцатилетнее существование, присудил Юнгу вместе с другими почетную степень доктора.

Международная известность, а с ней и частная практика, приносившая неплохой доход, постепенно росли, так что в 1910 году Юнг оставляет свой пост в Бурхгольцльской клинике (к тому времени он стал клиническим директором), принимая все более многочисленных пациентов у себя в Кюснахте, на берегу Цюрихского озера. В это время Юнг становится первым президентом Международной ассоциации психоанализа и погружается в свои глубинные исследования мифов, легенд, сказок в контексте их взаимодействия с миром психопатологии. Появляются публикации, довольно четко обозначившие область последующих жизненных и академических интересов Юнга. Здесь же более ясно обозначилась и граница идеологической независимости от Фрейда во взглядах обоих на природу бессознательного психического.

Прежде всего разногласие обнаружилось в понимании содержания либидо как термина, определяющего психическую энергию индивида. Фрейд полагал, что психические расстройства развиваются из-за подавления сексуальности и перемещения эротического интереса с объектов внешнего мира во внутренний мир пациента. Юнг же считал, что контакт с внешним миром поддерживается и иными способами, кроме сексуального, а утрату контакта с реальностью, характерную, в частности, для шизофрении, нельзя связывать лишь с сексуальным вытеснением. Поэтому Юнг стал использовать понятие либидо для обозначения всей психической энергии[1], не ограничиваясь ее сексуальной формой. В дальнейшем расхождения во взглядах выявились и по другим вопросам. Например, Фрейд считал, что невроз зарождается непременно в раннем детстве и главными его факторами являются кровосмесительные фантазии и желания, связанные с так называемым эдиповым комплексом. Юнг, напротив, был убежден, что причина невроза скрыта в сегодняшнем дне и все детские фантазии — явление второго порядка. Фрейд полагал, что наши сновидения — это неисполненные желания, перебравшиеся в сон, чтобы заявить о себе таким косвенным образом. «Зримое содержание сна», говорил он, всего лишь покрывало на «скрытом содержании», которое, как

[1] Рассматривая энергетическую концепцию Юнга в характеристике психических явлений, небезынтересно отметить сходную позицию по этому вопросу, высказанную в свое время нашим соотечественником Николаем Гротом. А именно то, что понятие психической энергии так же правомерно в науке, как и понятие энергии физической, и что психическую энергию можно измерить подобно физической. См.: *Грот Н.* Понятие души и психической энергии в психологии // Вопросы философии и психологии. 1897. Т. 37–38.

правило, не что иное, как подавленное сексуальное желание раннего детства. Для Юнга же сны являлись каналами связи с бессознательной стороной психического. Они передаются символическим языком, весьма трудным для понимания, но совсем необязательно связаны с желаниями или скрывают неприемлемое. Чаще всего сны дополняют сознательную дневную жизнь, компенсируя ущербные проявления индивида. В ситуации невротического расстройства сны предупреждают о сходе с правильного пути. Невроз — достаточно ценный сигнал, «полезное» сообщение, указывающее, что индивид зашел слишком далеко. В этом смысле невротические симптомы могут рассматриваться как компенсационные; они тоже часть механизма саморегуляции, нацеленного на достижение более устойчивого равновесия внутри психического. Парадоксально, но Юнг говорил иногда о ком-нибудь: «Слава богу, он стал невротиком!» Как физическая боль сигнализирует о неполадках в теле, так и невротические симптомы сигнализируют о необходимости привлечь внимание к психологическим проблемам, о которых человек и не подозревал.

Словом, «отступничество» Юнга было неизбежно, и последовавшие события привели к тому, что в 1913 году между двумя великими людьми произошел разрыв, и каждый пошел своим путем, следуя своему творческому гению.

Юнг очень остро переживал свой разрыв с Фрейдом. Фактически это была личная драма, духовный кризис, состояние внутреннего душевного разлада на грани глубокого нервного расстройства. «Он не только слышал неведомые голоса, играл, как ребенок, или бродил по саду в нескончаемых разговорах с воображаемым собеседником, — замечает один из биографов в своей книге о Юнге, — но и серьезно верил, что его дом населен привидениями»[1].

В момент расхождения с Фрейдом Юнгу исполнилось тридцать восемь лет. Жизненный полдень, притин, акмэ, оказался одновременно и поворотным пунктом в психическом развитии. Драма расставания обернулась возможностью большей свободы развития своей собственной теории содержаний бессознательного психического. В работах Юнга все более выявляется интерес к архетипическому символизму. В личной жизни это означало добровольный спуск в «пучину» бессознательного. В последовавшие шесть лет (1913–1918) Юнг прошел через этап, который он сам обозначил как время «внутренней неопределенности» или «творческой болезни» (Элленбергер). Значительное время Юнг проводил в попытках понять значение и смысл своих сновидений и фантазий и описать это — насколько возможно — в терминах повседневной жизни[2]. В результате получилась объеми-

[1] *Stevens*. On Jung. London, 1990. P. 172.

[2] *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. Гл. VI. С. 173 и далее. Автобиографическая книга.

стая рукопись в 600 страниц, иллюстрированная множеством рисунков образов сновидений и названная «Красной книгой». (По причинам личного характера она никогда не публиковалась.) Пройдя через личный опыт конфронтации с бессознательным, Юнг обогатил свой аналитический опыт и создал новую систему аналитической психотерапии и новую структуру психического.

В творческой судьбе Юнга определенную роль сыграли его «русские встречи», взаимоотношения в разное время и по разным поводам с выходцами из России — студентами, пациентами, врачами, философами, издателями[1]. Начало «русской темы» можно отнести к концу первого десятилетия XX века, когда в числе участников психоаналитического кружка в Цюрихе стали появляться студенты-медики из России. Имена некоторых нам известны: Фаина Шалевская из Ростова-на-Дону (1907), Эстер Аптекман (1911), Татьяна Розенталь из Петербурга (1901–1905, 1906–1911), Сабина Шпильрейн из Ростова-на-Дону (1905–1911) и Макс Эйтингон. Все они впоследствии стали специалистами в области психоанализа. Татьяна Розенталь вернулась в Петербург и в дальнейшем работала в Институте мозга у Бехтерева в качестве психоаналитика. Является автором малоизвестной работы «Страдание и творчество Достоевского»[2]. В 1921 году в возрасте 36 лет покончила жизнь самоубийством. Уроженец Могилева, Макс Эйтингон в 12 лет вместе с родителями переехал в Лейпциг, где затем изучал философию, прежде чем ступить на медицинскую стезю. Он работал ассистентом Юнга в клинике Бурхгольцли и под его руководством в 1909 году получил докторскую степень в Цюрихском университете. Другая «русская девушка» Сабина Шпильрейн была пациенткой начинающего доктора Юнга (1904), а впоследствии сделалась его ученицей. Завершив образование в Цюрихе и получив степень доктора медицины, Шпильрейн пережила мучительный разрыв с Юнгом, переехала в Вену и примкнула к психоаналитическому кружку Фрейда. Некоторое время работала в клиниках Берлина и Женевы, у нее начинал свой курс психоанализа известный впоследствии психолог Жан Пиаже. В 1923 году вернулась в Россию. Она вошла в состав ведущих специалистов-психоаналитиков образованного в те годы в Москве Государственного психоаналитического института. Дальнейшая ее судьба сложилась весьма трагично. После закрытия Психоаналитического института Сабина Николаевна переехала в Ростов-на-Дону к родителям. Запрет на психоаналитическую деятельность, арест и гибель в застенках НКВД

[1] Здесь мы не касаемся важной для нас темы возникновения, запрета и нынешнего возрождения психоанализа в целом в России, так или иначе связанной с аналитической концепцией Юнга. Сейчас в еще большей степени стало ясным, что вслед за Фрейдом Юнг был (и остается) одной из наиболее ярких и влиятельных фигур, чьи работы и идеи, в них содержащиеся, привлекали и продолжают привлекать внимание российского культурного читателя.

[2] Сб.: Вопросы изучения и воспитания личности. Пг., 1920. № 1. С. 88–107.

трех братьев и, наконец, смерть в Ростове, когда она вместе с двумя дочерьми разделила участь сотен евреев, расстрелянных в местной синагоге немцами в декабре 1941 года[1].

Вена и Цюрих издавна считались центрами передовой психиатрической мысли. Начало века принесло им известность и в связи с клинической практикой соответственно Фрейда и Юнга, так что ничего удивительного не было в том, что туда устремилось внимание тех русских клиницистов и исследователей, которые искали новые средства лечения разнообразных психических расстройств и стремились к более глубокому проникновению в человеческую психику. А некоторые из них специально приезжали к ним на стажировку или для краткого ознакомления с психоаналитическими идеями.

В 1907–1910 годах Юнга в разное время посещали московские психиатры Михаил Асатиани, Николай Осипов и Алексей Певницкий[2]. Из более поздних знакомств следует особо отметить встречу с издателем Эмилием Метнером и философом Борисом Вышеславцевым. В период «стычки» Юнга с бессознательным и работы над «Психологическими типами» Эмилий Карлович Метнер, бежавший в Цюрих из воюющей Германии, оказался чуть ли не единственным собеседником, способным к восприятию юнговских идей. (Юнг оставил пост президента Психоаналитической ассоциации, а вместе с ним утратил и многие личные связи с коллегами.) Еще живя в России, Метнер основал издательство «Мусагет» и выпускал философско-литературный журнал «Логос». По свидетельству сына Юнга, психологическая поддержка со стороны Метнера имела большое значение для отца[3]. За границей Метнер страдал от частых резких шумов в ушах, по поводу чего вначале обратился к венским фрейдистам. Те ничем помочь не смогли, кроме настоятельного совета жениться. Тогда-то и состоялась встреча с Юнгом. Метнер готовился к длительному лечению, но мучающий симптом исчез после нескольких сеансов. Отношения же «пациент–аналитик» превратились в дружеские и поначалу почти ежедневные. Затем в течение ряда лет Юнг и Метнер встречались раз в неделю, вечером, и обсуждали те или иные философские и психологические вопросы. Сын Юнга помнил, что отец именовал Метнера «русским философом»[4].

---

[1] Более подробно о С. Шпильрейн и других: *Эткинд А.* Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993; *Лейбин В.М.* Психоанализ, Юнг, Россия // Российский психоаналитический вестник. 1992. № 2; *Овчаренко В.И.* Судьба Сабины Шпильрейн // Российский психоаналитический вестник. 1992. № 2.

[2] Материал об их пребывании см. в журналах: Психотерапия (1910. № 3); Журнал неврологии и психиатрии (1908. Кн. 6); Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии (1911. № 2).

[3] Устное сообщение А.М. Руткевича.

[4] 1920-е годы вообще богаты появлением работ, посвященных типологии людей. В один год с юнговскими «Типами» вышли книги Эрнста Кречмера «Строение тела и харак-

Спустя годы Метнер публикует первую рецензию на вышедшую книгу «Психологические типы», а позже становится издателем трудов Юнга на русском языке, пишет предисловия к ним. Смерть Метнера помешала довести до конца начатое дело по публикации четырех томов трудов К.Г. Юнга. Эту работу довершил другой «русский» — философ Борис Петрович Вышеславцев (1877–1954). Высланный большевиками в 1922 году из России, вначале работал в созданной Н.А. Бердяевым Религиозно-философской академии. Позже читал лекции в Парижском богословском институте. В 1931 году опубликовал книгу «Этика преображенного эроса», в которой под влиянием, в частности, идей К. Юнга выдвинул теорию этики сублимации Эроса. В те годы между Юнгом и Вышеславцевым завязывается переписка, в которой Вышеславцев объявляет себя учеником Юнга. В конце 30-х годов стараниями Вышеславцева четырехтомное собрание трудов Юнга было завершено. Накануне завершения войны в апреле 1945 года Юнг помог Вышеславцеву с женой перебраться из Праги в нейтральную Швейцарию.

После выхода в свет «Психологических типов» для 45-летнего мэтра психологии наступил нелегкий этап укрепления завоеванных им в научном мире позиций. Постепенно Юнг приобретает все большую международную известность не только среди коллег — психологов и психиатров: его имя начинает вызывать серьезный интерес у представителей других направлений гуманитарных знаний — философов, историков культуры, социологов и пр. И здесь, забегая вперед, следует сказать, что труды и идеи Юнга вызвали к жизни волны влияния, по крайней мере в двух областях. Первая — это школа психологической теории и терапии, то есть клиническая и личностная психоаналитическая практика; вторая область влияния — искусство и гуманитарные области знания вообще и науки в частности. И в этом смысле взгляды Юнга на психическую жизнь, искусство и историю можно весьма приблизительно свести к следующим утверждениям.

1. Бессознательное реально. Его активность, его энергетическая основа внутри нас и промеж нас проявляются непрерывно. Психическая реальность не может быть не опознана и не признана. Наш сознательный разум не является единственным управляющим всего индивидуального хозяйства, он даже не единственный (полномочный, но не всегда) хозяин и капитан наших мыслей. Мы всегда и во всем — индивидуально и коллективно — пребываем под влиянием — плохим или хорошим, вопрос другой, — той энергии, которая нами не осознается.

2. Именно потому, что бессознательное нами не осознается, мы ничего непосредственно о нем сказать и не можем. Но мы все же судим о нем

тер» и Германа Роршаха «Телосложение и характер», а в 1929 году (время появления русского издания «Типов» в Цюрихе) в Ленинграде появилась книга Владимира Вагнера «Психологические типы и коллективная психология», которая уже в тридцатые годы была упрятана в спецхран и запрещена к упоминанию.

по его «плодам», по косвенным проявлениям в сознательной психике. Подобные проявления-манифестации могут возникать в сновидениях, произведениях искусства и литературы, в воображении, грезах, некоторых специфических формах поведения, а также в тех символах, которые управляют народами и обществами.

3. Результирующее (манифестное) проявление психического есть всегда сплав, смешение различных влияний, комбинация самых разнообразных факторов. Прежде всего налицо работа эго, нашего сознательного Я. Затем в качестве участников действия можно увидеть личностные (в основном несознаваемые) комплексы индивида или группы, к которой принадлежит тот или иной участник. И в-третьих, несложно проследить участие той или иной комбинации архетипического воздействия, имеющего свое инициирующее начало в коллективной психике, но реализующееся в том же самом индивиде (коллективное бессознательное). Из взаимодействия всех этих составляющих возникают поступки, идеи, произведения искусства, любые массовые движения и коллективные действия. И здесь скрыто вечное «очарование» жизнью как отдельного человека, так и групп, обществ, наций и всего человечества. От наскальной живописи и инициирующих танцев первобытных дикарей до массовых опытов мировых войн или ГУЛАГа.

4. Бессознательное занято непрерывным воспроизводством символов, и это символы психические, имеющие отношение к психике. Эти символы, как и сама психика, основаны на эмпирической реальности, но не являются знаками, эту реальность представляющими. Юнг подробно разбирает как само содержание символа, так и его отличие от знака во многих своих работах, здесь же я ограничусь простым примером. Скажем, во сне образ быка может лежать в основе сексуальности сновидца, но сам образ к этому не сводится. Юнговское отношение к символам неоднозначно потому, что он избегает жесткой закрепленности («это означает то») изображаемого образа. Бык — как символ психической энергии, представляющей силу, — может символизировать агрессивную мужскую сексуальность, но это может одновременно выражать и фаллическое производительное творчество, и образ неба, и фигуру строгого отца и т. д. В любом случае свободный путь символического размышления открывает широкие возможности для смысла и выступает противником всякого буквализма, фундаментализма любого толка.

5. Юнг был глубоко убежден в том, что значение психических символов значительно шире личностных границ. Архетипический символ трансперсонален по своей сути. Он межличностен по смыслу. Здесь, возможно, скрыта внеконфессиональная религиозность Юнга. Юнг был убежден, что жизненная история существует на двух уровнях и поэтому и рассказываться должна, как в старых эпических поэмах, Библии или «Одиссее»: сказательно и иносказательно. В противном случае, история,

как и сама жизнь, оказывается неполной и, стало быть, неподлинной. Это соответствует двухуровневому членению психического на сознание и бессознательное.

Итак, во всех случаях налицо *психическая реальность* как, по выражению Юнга, «единственная очевидность» или «высочайшая действительность». В своей работе «Реальное и сюрреальное»[1] Юнг описывает это понятие следующим образом. Он сравнивает восточный тип мышления и западный. Согласно западному взгляду, все, что «реально», так или иначе постигается органами чувств. Такое ограничительное толкование реальности, сведение ее к материальности хотя и кажется понятным, но представляет лишь фрагмент реальности как целого. Эта узкая позиция чужда восточному видению мира, который абсолютно все относит к реальности. Поэтому Восток в отличие от Запада не нуждается в определениях типа «сверхреальность» или «экстрасенсорика» по отношению к психическому. Ранее западный человек рассматривал психическое лишь как «вторичную» реальность, полученную в результате действия соответствующих физических начал. Показательным примером такого отношения можно считать простодушный материализм а-ля Фогт–Молешотт, декларировавший, что «мысль находится почти в таком же отношении к головному мозгу, как желчь к печени». В настоящее время, полагает Юнг, Запад начинает осознавать свою ошибку и понимать, что мир, в котором он живет, представлен психическими образами. Восток оказался мудрее — таково мнение Юнга, поскольку он находил, что сущность всех вещей зиждется на психике. Между неведомыми эссенциями духа и материей заключена реальность психического, и она призвана быть единственной реальностью, переживаемой нами непосредственно.

Поэтому Юнг считал исследование психики наукой будущего. Для него актуальная проблема человечества заключалась не столько в угрозе перенаселения или ядерной катастрофе, сколько в опасности психической эпидемии. Таким образом, в судьбе человечества решающим фактором оказывается сам человек, его психика. Еще конкретнее: этот «решающий фактор» сфокусирован и сконцентрирован в бессознательной психике, являющейся реальной угрозой; «мир висит на тонкой нити, и эта нить — психика человека»[2].

В 20-е годы Юнг совершает ряд длительных увлекательных путешествий, предпринятых им в различные районы Африки и к индейцам Пуэбло в Северной Америке. Отчет об этих исследовательских поездках (включая еще и поездку в Индию, состоявшуюся позже, в 1938 году), а точнее, своеобразное культурно-психологическое эссе составило позднее главу «Путешествия» в автобиографической книге Юнга «Воспоминания, сновидения,

[1] *Jung C.G.* Collected Works. N. Y., 1966. Vol. 8. P. 382–384.
[2] *Adler A.* Basic concepts of analytial psychology // Guild Lecture. 1974. № 174.

размышления»[1]. В отличие от беззаботно-любопытствующих туристов Юнг смог взглянуть на другую культуру с точки зрения раскрытия содержащегося в ней смысла; постигая этот смысл, он полагает, что сама история имеет известный общечеловеческий универсальный смысл, в рамках которого возможно взаимодействие и культур, и времен. Здесь заключены две главные темы: Юнга — психолога и психотерапевта и Юнга — культуролога. Это тема личностного развития — индивидуации и тема коллективного бессознательного. Юнг рассматривал индивидуацию как бытие, направленное в сторону достижения психической целостности, и использовал для его характеристики многочисленные иллюстрации из алхимии, мифологии, литературы, западных и восточных религий, пользуясь и своими собственными клиническими наблюдениями. Что касается «коллективного бессознательного», то это понятие также выступает ключевым для всей аналитической психологии и, по мнению многих авторитетных ученых и мыслителей, является «наиболее революционной идеей XX века», идеей, серьезные выводы из которой так и не были сделаны до сего времени.

Юнг возражал против той мысли, что личность полностью детерминирована ее опытом, обучением и воздействием окружающей среды. Он утверждал, что каждый индивид появляется на свет с «целостным личностным эскизом... представленным в потенции с самого рождения» и что «окружающая среда вовсе не дарует личности возможность ею стать, но лишь выявляет то, что уже было в ней [личности] заложено»[2]. Согласно Юнгу, существует определенная наследуемая структура психического, развивавшаяся сотни тысяч лет, которая заставляет нас переживать и реализовывать наш жизненный опыт вполне определенным образом. И эта определенность выражена в том, что Юнг назвал *архетипами,* которые влияют на наши мысли, чувства, поступки. «...Бессознательное, как совокупность архетипов, является осадком всего, что было пережито человечеством, вплоть до его самых темных начал. Но не мертвым осадком, не брошенным полем развалин, а живой системой реакций и диспозиций, которая невидимым, а потому и более действенным образом определяет индивидуальную жизнь. Однако это не просто какой-то гигантский исторический предрассудок, но источник инстинктов, поскольку архетипы ведь не что иное, как формы проявления инстинктов»[3].

В начале 20-х годов Юнг познакомился с известным синологом Рихардом Вильгельмом, переводчиком известного китайского трактата «Книга перемен», и вскоре пригласил его прочесть лекцию в Психологическом клубе в Цюрихе. Юнг живо интересовался восточными гадательными методами и сам с некоторым успехом экспериментировал с ними. Он также участ-

[1] Русский перевод см.: Азия и Африка сегодня. 1989. № 11, 12; 1990. № 1; *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. С. 405.

[2] Guardian. 1990. 27 янв.

[3] *Юнг К.Г.* Структура Души // Проблемы души нашего времени. М., 1993. С. 131.

вовал в те годы в ряде медиуматических экспериментов в Цюрихе совместно с Блейлером. Сеансами руководил известный в те годы австрийский медиум Руди Шнайдер. Однако Юнг долгое время отказывался делать какие-либо заключения по поводу этих экспериментов и даже избегал всякого о них упоминания, хотя впоследствии открыто признавал реальность этих феноменов. Он также проявлял глубокий интерес к трудам средневековых алхимиков, в лице которых увидел провозвестников психологии бессознательного. В 1923 году Юнг приобрел небольшой участок земли на берегу Цюрихского озера в местечке Боллинген, где он выстроил здание башенного типа и где в тишине и уединении проводил воскресные дни и отпускное время. Здесь не было ни электричества, ни телефона, ни отопления. Пища готовилась на печи, вода доставалась из колодца. Как удачно заметил Элленбергер, переход из Кюснахта в Боллинген символизировал для Юнга путь от эго к Самости, или, другими словами, путь индивидуации[1].

В 30-е годы известность Юнга приобрела международный характер. Он был удостоен титула почетного президента Психотерапевтического общества Германии. В ноябре 1932 года цюрихский городской совет присудил ему премию по литературе, приложив к ней чек на 8000 франков.

В 1933 году в Германии к власти пришел Гитлер. Психотерапевтическое общество было немедленно реорганизовано в соответствии с национал-социалистическими принципами, а его президент Эрнст Кречмер подал в отставку. Президентом Международного общества стал Юнг, но само общество стало действовать по принципу «крышечной организации», состоящей из национальных обществ (среди которых германское общество было лишь одним из) и индивидуальных членов. Как впоследствии объяснял сам Юнг, это была своего рода увертка, позволившая психотерапевтам-евреям, исключенным из германского общества, оставаться внутри самой организации. В связи с этим Юнг отверг всяческие обвинения относительно его симпатий к нацизму и косвенных проявлений антисемитизма.

В 1935 году Юнг был назначен профессором психологии швейцарской политехнической школы в Цюрихе, в том же году он основал Швейцарское общество практической психологии. По мере того как международная ситуация становилась все хуже, Юнг, который до того никогда не выказывал сколь-нибудь явного интереса к мировой политике, стал проявлять к ней все больший интерес. Из интервью, которые он давал в те годы разным журналам, можно понять, что Юнг пытался анализировать психологию государственных лидеров, и в особенности диктаторов. 28 сентября 1937 года во время исторического визита в Берлин Муссолини Юнг случайно оказался там и имел возможность близко наблюдать поведение итальянского диктатора и Гитлера во время массового парада. С этого времени проблемы массовых психозов сделались одним из фокусов внимания Юнга.

[1] *Ellenberger H.F.* The Discovery of the Unconscious. N. Y., 1970. P. 392.

Другой поворотный пункт в жизни Юнга следует отнести к концу Второй мировой войны. Он сам отмечает этот момент в своей автобиографической книге (см. гл. «Видения»). В начале 1944 года, пишет Юнг, он сломал ногу, а также у него приключился инфаркт, во время которого он потерял сознание и почувствовал, что умирает. У него возникло космическое видение, в котором он рассматривал нашу планету со стороны, а самого себя не более чем сумму того, что он когда-то сказал и сделал в течение своей жизни. В следующий момент, когда он собирался переступить порог некоего храма, он увидел своего доктора, идущего ему навстречу. Вдруг доктор принял черты короля острова Кос (родина Гиппократа), чтобы вернуть его обратно на землю, и у Юнга возникло такое чувство, что жизни доктора что-то угрожало, в то время как его, Юнга, собственная жизнь была спасена (и действительно, через несколько недель его врач неожиданно умер). Юнг отметил, что впервые почувствовал горькое разочарование, когда вернулся обратно к жизни. С этого момента что-то изменилось в нем бесповоротно, и его мысли приняли новое направление, что можно увидеть и из его работ, написанных в то время. Теперь он сделался «мудрым старцем из Кюснахта»...

Ближе к концу своей жизни Юнг все меньше отвлекался на внешние перипетии каждодневных событий, все более направляя свое внимание и интерес к общемировым проблемам. Не только угроза атомной войны, но и все возрастающая перенаселенность Земли и варварское уничтожение природных ресурсов наряду с загрязнением природы глубоко волновали его. Возможно, впервые за всю историю выживание человечества, *как целого,* проступило в угрожающем свете во второй половине XX века, и Юнг сумел почувствовать это гораздо раньше других. Поскольку на кон поставлена судьба человечества, то естественно спросить: а не существует ли архетип, который представляет, так сказать, целое человечества и его судьбу? Юнг видел, что почти во всех мировых религиях, да и в ряде других религиозных конфессий, такой архетип существует и обнаруживает себя в образе так называемого изначального (первочеловека), или космического человека, *антропоса.* Антропос, гигантский космический человек, олицетворяет жизненный принцип и смысл всей человеческой жизни на Земле (Имир, Пуруша, Пан-ку, Гайомарт, Адам). В алхимии и гностицизме мы находим сходный мотив Человека Света, который падает во тьму или оказывается расчлененным тьмой и должен быть «собран» и возвращен свету. В текстах этих учений существует описание того, как Человек Света, идентичный Богу, вначале живет в Плероме[1], затем побеждается силами Зла — как правило, это звездные боги, или Архоны, — падает или «соскальзыва-

[1] Плерома — термин, введенный гностиками. Обозначает «место» за пределами пространственно-временных представлений, в котором угасают или разрешаются все напряжения между противоположностями. См.: *Сэмуэлс Э.* Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнга. М., 1994.

ет» вниз и в конечном итоге оказывается разбросанным в материи в виде множества искр, где ему предстоит ожидание своего спасения. Его искупление или освобождение заключается в собирании всех разбросанных частей и возвращении в Плерому. Эта драма символизирует процесс индивидуации у индивида; каждый поначалу состоит из таких хаотических многообразных частиц и постепенно может стать *одной* личностью путем сбора и осознания этих частиц. Но эта драма может быть понята и как образ медленного постепенного развития человечества в направлении высшего сознания, о чем Юнг весьма подробно написал в своих работах «Ответ Иову» и «Айон».

Уверенность в абсолютном единстве всего сущего привела Юнга к мысли, что физическое и ментальное, подобно пространственному и временному, суть категории человеческие, психические, не отражающие реальность с необходимой точностью. Вследствие самой природы своих мыслей и языка люди неизбежно вынуждены (бессознательно) все делить на свои противоположности. Отсюда антиномность любых утверждений. Фактически же противоположности могут оказаться фрагментами одной и той же реальности. Сотрудничество Юнга в последние годы жизни с физиком Вольфгангом Паули привело обоих к убеждению, что изучение физиками глубин материи, а психологами — глубин психического может быть лишь разными способами подхода к единой, скрытой реальности. Ни психология не может быть достаточно «объективной», поскольку наблюдатель неизбежно влияет на наблюдаемый эффект, ни физика, не способная на субатомном уровне измерить одновременно количество движения и скорость частицы. Принцип дополнительности, ставший краеугольным камнем современной физики, применим и к проблемам души и тела.

В течение всей жизни на Юнга производили впечатление последовательности разных внешне не связанных друг с другом событий, происходящих одновременно. Скажем, смерть одного человека и тревожный сон у его близкого родственника, случившиеся одномоментно. Юнг ощущал, что подобные «совпадения» требовали какого-то дополнительного объяснения кроме утверждения о некой «случайности». Такой дополнительный принцип объяснения Юнг назвал *синхронностью*. По мысли Юнга, синхронность основывается на универсальном порядке смысла, являющемся дополнением к причинности. Синхронные явления связаны с архетипами. Природа архетипа — не физическая и не ментальная — принадлежит к обеим областям. Так что архетипы способны проявляться одновременно и физически, и ментально. Здесь показателен пример — случай со Сведенборгом, упоминаемый Юнгом, когда Сведенборг пережил видение пожара в тот самый момент, когда пожар действительно бушевал в Стокгольме. По мнению Юнга, определенные изменения в состоянии психики Сведенборга дали ему временный доступ к «абсолютному знанию» — к области, где преодолева-

ются границы времени и пространства. Восприятие структур упорядочивания воздействует на психическое как *смысл*.

В 1955 году в честь восьмидесятилетия Юнга в Цюрихе состоялся Международный конгресс психиатров под председательством Манфреда Блейлера, сына Юджина Блейлера (у которого Юнг начинал свою карьеру психиатра в Бурхгольцли). Юнгу было предложено сделать доклад о психологии шизофрении, теме, с которой начались его научные исследования в 1901 году. Но и в то же время вокруг него разрасталось одиночество. В ноябре 1955 года умерла Эмма Юнг, его жена, бессменный спутник на протяжении более полувека. Из всех великих пионеров глубинной психологии Юнг был единственным, чья жена стала его учеником, усвоила его методы и приемы и на практике применяла его психотерапевтический метод.

С годами Юнг ослабевал физически, но его ум оставался живым и отзывчивым. Он поражал своих гостей тонкими размышлениями о тайнах человеческой души и будущем человечества.

В восемьдесят пять лет Карл Густав Юнг получил титул почетного гражданина Кюснахта, в котором поселился в далеком 1909 году. Мэр торжественно вручил «мудрому старцу» церемониальное письмо и печать, а Юнг выступил с ответной речью, обратившись к собравшимся на своем родном базельском диалекте. Незадолго до смерти Юнг завершил работу над своей автобиографической книгой «Воспоминания, сновидения, размышления», ставшей бестселлером в западном мире, а также вместе со своими учениками написал увлекательную книгу «Человек и его символы», популярное изложение основ аналитической психологии.

Карл Густав Юнг умер в своем доме в Кюснахте 6 июня 1961 года. Прощальная церемония состоялась в протестантской церкви Кюснахта. Местный пастор в погребальной речи назвал покойного «пророком, сумевшим сдержать всеохватывающий натиск рационализма и давшим человеку мужество вновь обрести свою душу». Два других ученика Юнга — теолог Ганс Шер и экономист Юджин Бюлер отметили научные и человеческие заслуги своего духовного наставника. Тело было кремировано, а пепел захоронен в семейной могиле на местном кладбище.

* * *

Быть юнгианцем для учеников и последователей Юнга вовсе не означало принять все положения его теории. Главный смысл понятия «юнгианец» продолжает заключаться в том, чтобы не оставлять сами поиски ответов на те вопросы, которые сформулировал Юнг и на которые он сам пытался на протяжении своей жизни получить ответ. Так что всевозможные сегодняшние разногласия между аналитиками-юнгианцами следует рассматривать прежде всего как здоровый и значимый стимул к дальнейшему развитию.

Но что же происходило с аналитической психологией после смерти ее основателя? Отметим, что на сегодня в мире помимо сертифицированных аналитиков-юнгианцев существует довольно много людей, практикующих юнговский анализ и формально не имеющих дипломов, равно как и профессиональных авторов, преподавателей, консультантов, социальных работников, разделяющих аналитико-психологическую парадигму и использующих ее в своей практике.

В 1955 году еще при жизни Юнга была основана Международная ассоциация аналитических психологов (МААП). При своем возникновении она насчитывала около сорока членов. В 1958 году был проведен первый конгресс, представлявший уже 150 аналитиков, организованных в восемь региональных групп. Сегодня их число перевалило за две тысячи, и в различных странах мира действуют тридцать две организации.

Кроме этого, существует множество организаций с открытым членством, таких как «Друзья Юнга» или аналитические клубы, ведущие свое начало от Клуба аналитической психологии в Цюрихе, созданного в 1916 году. Клубы принимают в свои члены людей, имеющих более ста часов личностного анализа. Круг участников аналитического движения на Западе расширяется и за счет большого числа людей, читающих аналитическую литературу и посещающих учебно-просветительские программы, организуемые институтами аналитической психологии. В России интерес к Юнгу пока никак не организован, хотя сюда периодически приезжают известные аналитики-юнгианцы с чтением лекций и ведением практических семинаров. Есть надежда, что с расширением здесь публикаций работ по аналитической психологии формализация такого интереса рано или поздно произойдет.

Главными вопросами, на которые современная аналитическая психология продолжает искать ответы, остаются все те же, заданные еще Юнгом:

Как работает психическое?

Что приводит к психологическому развитию?

Каждый здесь находит свои собственные ответы, но есть и нечто общее, что связывает эти ответы в профессиональных аналитических группах. За последние десятилетия произошло более или менее отчетливое распределение характера ответов по разным группам, или школам. Лондонский аналитик-юнгианец Эндрю Сэмуэлс (1985) выделяет здесь три основные школы: Классическую, Развития и Архетипальную.

Классическая школа исходит непосредственно из юнговских формулировок. Она настойчиво и последовательно исследует то, что сказал сам Юнг. Неудивительно, что она возникла и сформировалась в Цюрихе. Школа Развития ведет свое начало в Лондонском обществе аналитической психологии. Ее лидером называют Майкла Фордхама. Школа Развития имеет своих представителей также в Германии и США. Здесь основной акцент

делается на влияние переживаний раннего детства на психику взрослого человека. Фордхам и его последователи остаются в юнгианской парадигме, хотя и рассматривают архетипические паттерны в естественных процессах развития, начинающегося в младенчестве.

Третья новейшая школа представлена, прежде всего, работами Джеймса Хиллмана. Являясь творческим продолжателем идей Юнга, он пишет, что имена для психологии, разработанной Юнгом, — юнговская, аналитическая, комплексная — «не были адекватны той психологии, которую они пытались обозначить». Хиллман утверждает, что, хотя Юнг сам и не использовал термин «архетипальная психология», он мог бы это сделать, если бы прежде всего принялся за разработку своего понятия архетипа. Ведь позже, когда это было сделано, архетип стал основополагающей идеей в аналитической психологии. Но работы самого Хиллмана вывели развитие архетипальной психологии за пределы юнговских представлений о психическом. Хиллман весьма серьезно относится к тому, что греческое слово psyche (Психея) означает еще и «душа», а не только психическое. В этом смысле психология, по Хиллману, — это «делание души», ее создание, строительство, производство.

В новейшей истории постъюнгианской аналитической мысли достаточно ясно обозначился условный «водораздел» по вопросу о соотношении «символического» и «клинического»[1].

Классическая и Архетипальная школы более склоняются к символическому подходу, в то время как школа Развития настроена скорее на клинический «лад». Со стороны вначале может показаться, что противопоставление клинического и символического не так уж и существенно. В конце концов, психотерапия не что иное, как специфический вид клинической работы, а юнгианский клинический анализ сам по себе непосредственно имеет дело с символическим, то есть с увязыванием сознательных переживаний с бессознательными содержаниями. Некоторые из этих связей устанавливаются путем сновидений и фантазий; другие с помощью личностной истории, взаимоотношений с телом, природой, социальными или политическими событиями.

И тем не менее невозможно избавиться от ощущения того, что противопоставительное различие между символическим и клиническим все же есть. По мнению некоторых исследователей (Матуун, 1994), оно берет свое начало в отказе Юнга признать фрейдовский «редуктивный» подход к сновидениям, фантазиям и эмоциям как единственный объясняющий принцип. «Редуктивное» означает прослеживание образа или эмоции вплоть до их корневых начал, обычно гнездящихся в травмах раннего дет-

[1] Эта тема оказалась настолько важной, что ей был посвящен Международный конгресс аналитиков-юнгианцев, состоявшийся в 1983 году в Иерусалиме. См. сб.: Ninth international Congress of analytial psychology. Symbolic and Clinical approaches in theory and practice. Jerusalem; Zürich, 1984.

ства. Юнг допускал важность и значимость редуктивной психотерапии для многих людей, в особенности в первой половине их жизни. В этот период жизнь дает ответ на вопрос «почему?». В расширительном смысле этот вопрос звучит как «откуда возникают тот или иной образ, та или иная эмоция, то или иное поведение?».

Юнг ставит еще один вопрос: «Зачем? Куда это ведет?» И это юнговское «Зачем?», собственно, и представляет то, что он называет «конструктивным подходом». Именно здесь осуществляется поиск цели, значения и интеграции. Юнг был склонен делать акцент на конструктивном, отчасти чтобы противопоставить его довлеющему фрейдовскому принципу редуктивности, но одновременно достаточно ясно выражал понимание, что ни одно из начал не может быть избрано в качестве доминирующего. Оба в равной степени необходимы для истинного и плодотворного понимания психического. В контроверзе «символическое–клиническое» это означает, что нет особой нужды выбирать между ними, а реальная практика многих психотерапевтов лишь обогатится знанием обоих подходов. В конце концов, каждый практикующий специалист должен быть готов к ответу на вопрос: «Что же может быть наилучшим для данного клиента в пределах собственных возможностей самого психотерапевта?» Ведь спектр психотерапевтических услуг достаточно широк: от гипноза до личностного анализа, от суггестивных практик до проективных технологий. Одному больше подходит лечение биофидбэками, а другому гештальт-терапией и т. д. (Здесь, конечно, нас подстерегает другой животрепещущий вопрос: «А как узнать, что лучше для данного клиента?» Но это уже иная тема.)

В данном случае для нас важно то, что во всех аналитических случаях взаимодействия пациента и психотерапевта мы имеем дело с бессознательным, где граница между клиническим и символическим размыта и несущественна. Сновидения и другие спонтанные образы могут оживлять в памяти человека довербальные стадии его жизни. Разговор о ранних детских переживаниях может стимулировать те сновидческие образы и фантазии, которые имеют отношение к его настоящему или будущему. Клиентам, что называется, «с острой болью» кажется более предпочтительным клинический подход, выявление симптоматической картины с последующим установлением глубинного источника боли; такие пациенты склонны, по крайней мере отчасти, подавлять в сознании источники такой боли. Они могут в некоторой степени восстановить это знание с помощью сновидений и фантазий, фокусируя свое внимание на трудностях межличностных отношений, а также сражаясь со своими эмоциями и поведенческими реакциями, возникающими вследствие определенных чувств в отношении к психотерапевту. Речь, разумеется, идет об известном явлении переноса.

Но нельзя не учитывать и архетипический характер многих сновидений, имеющих своим источником коллективное бессознательное. И здесь

кажущаяся более символичной общая картина на самом деле является таковой далеко не всегда. Это еще раз подтверждает сложный и неоднозначный характер в соотношении клинических и символических аспектов психотерапии.

* * *

В развитии аналитической психологии в постъюнгианский период наибольший интерес среди самого широкого круга психологов вызывало практическое применение типологической теории. Поэтому уместно остановиться на этом более подробно.

Итак, всякий, согласно личностной теории Юнга, имеет не только эго, тень, персону и другие компоненты психического, но также и индивидуальные характеристики всего этого. Кроме того, существует ряд измеряемых величин, определенных размеров, которые, комбинируясь в своем разнообразии, образуют то, что Юнг назвал *типами* личности. Эти величины или размеры суть следующие: установки — экстраверсия, интроверсия — и функции — ощущения, интуиция, мышление и чувство. Представление об интроверсии и экстраверсии и четырех функциях позволило Юнгу выстроить систему восьми психологических типов, четыре из которых являются экстравертными, а остальные четыре интровертными. Такая классификация, как ее понимал Юнг, не ставит задачу распределения людей по полочкам каталогизации, но имеет цель помочь в понимании и принятии индивидуальных путей развития личности и способов мировидения.

Работа Юнга с типологией началась из его наблюдений еще тогда, когда он был членом фрейдовского кружка, между 1907 и 1913 годами. Он заметил индивидуальную разницу в подходе к клиническому материалу на примерах фрейдовской теории эроса и адлеровского «стремления к власти». Непосредственным поводом к созданию психологической типологии явилась сама история расхождения Фрейда и Адлера, исследованная Юнгом после его разрыва с Фрейдом. Как известно, в 1911 году Адлер и шесть его последователей оставили Венский кружок Фрейда. Адлер, будучи на 11 лет моложе Фрейда, был заметной фигурой Венской психоаналитической группы, основанной в 1902 году. Ушедшие основали свое Общество индивидуальной психологии. Несогласие возникло по поводу этиологии невроза. Для Фрейда это был сексуальный конфликт, для Адлера происхождение невроза лежало в индивидуальном отношении к обществу и в особенности в стремлении или воле к власти.

Почему, вопрошает Юнг, возникли столь непреодолимые идеологические разногласия между Фрейдом и Адлером? Оба вышли из среднезажиточных еврейских семей, проживавших в предместьях Вены, оба были продуктом одного и того же интеллектуального окружения, и оба преследовали те же самые цели и интересы по меньшей мере около десяти лет. И тем не менее Адлер развил подход, который совершенно не устра-

ивал Фрейда. Их различия, размышлял Юнг, должны лежать в различных способах восприятия мира, постижения его. Далее, его исследования в области истории и литературы обнаружили наличие сравнительных пар идеологических соперников как среди Отцов Церкви (Ориген и Тертуллиан) и среди писателей (Шпиттелер и Гете), так и мифологических персонажей — Аполлон и Дионис. Согласно Юнгу, такое соперничество обозначено двумя базовыми и противоположными типами восприятия или установками. Фрейд, в частности, в данном контексте идентифицировался как экстраверт, а Адлер как интроверт.

«Строительный материал», который лег в основу юнговской типологии, весьма широк и разнообразен. Здесь и многочисленные психиатрические наблюдения, полученные Юнгом во время работы в клинике Бургхольцли. Кстати, психиатрический источник использовался в разное время и другими авторами типологических классификаций — Жане, Блейлером, Кречмером и Роршахом. Основой юнговских понятий послужила и его личная жизнь, собственный реальный опыт процесса возрастающей интроверсии и возвращения к экстраверсии в процессе «душевного кризиса». Элленбергер отмечает и другие источники, не упомянутые самим Юнгом в историческом обзоре книги. Это мистический писатель и духовидец Сведенборг, чьи книги Юнг запоем читал в молодости, и французский психолог Альфред Бине, чьи типы интеллектуальных установок весьма напоминают юнговские установки.

В течение трех лет Бине проводил исследование со своими двумя юными дочерьми, Армандой и Маргаритой, пользуясь при этом разнообразными психологическими тестами, которые сам же и разработал. Арманду он называл «субъективистом», а Маргариту — «объективистом». Попросив каждую написать наугад данное количество слов, Бине обнаружил, что Арманда воспроизвела более абстрактные слова и более связанные с фантазиями и более отдаленными воспоминаниями. Маргарита, напротив, выбрала более конкретные слова и слова, связанные с наличествующими объектами и недавними воспоминаниями. Арманда выявила более спонтанное воображение, в то время как Маргарита оказалась способной контролировать свое воображение. Арманда также описывала объект менее систематично, чем Маргарита, которая точно фиксировала объектную ситуацию в пространстве. Спонтанное внимание доминировало у Арманды, активное, произвольное внимание — у Маргариты. Арманда более точно измеряла временные интервалы, а Маргарита — интервалы пространственные. Бине пришел к выводу, что существуют две различающиеся установки и два различных качества в структуре разума. Он назвал их *интроспекцией* и *экстерноспекцией*. Интроспекция, проиллюстрированная Армандой, является «знанием, которым мы обладаем по отношению к своему внутреннему миру, к нашим мыслям и чувствам». Экстерноспекция есть «ориентация нашего знания в отношении к внешнему миру в противоположность наше-

му знанию о самих себе». Таким образом, Арманда лучше описывала состояния ее сознания, но была менее точна в своих описаниях внешнего мира, а для Маргариты было справедливо обратное. Бине подчеркивал, что социабельность и способность сочетаться с другими не обязательно жестко привязана к той или другой установке. Однако «интроспективный тип» более приспособлен к искусству, поэзии и мистицизму, а «экстерноспективный тип» имеет большие способности к науке. Бине пришел к выводу, что оба ментальных типа играют огромную роль в истории философии, и это могло бы объяснить, среди прочего, и средневековый спор между реалистами и номиналистами.

Поскольку книга Бине появилась приблизительно в то же время, когда Юнг проходил стажировку в Париже у Жане, то он мог прочитать ее и затем забыть, что могло бы послужить еще одним примером той криптомнезии, которая столь часто проявлялась в истории динамической психиатрии[1].

Сравнительно недавнее исследование Бокса[2] дополнительно перекликается с историческими экскурсами самого Юнга. Речь в нем идет о противоположных теориях свободы в работах английского философа Уильяма Темпла (William Temple, 1881–1944) и русского философа Николая Бердяева (1874–1948), у которых Бокс подчеркивает личностные характеристики по типу экстраверсии–интроверсии. Темпл, считает Бокс, чувствует себя во внешнем мире как рыба в воде и с очевидностью выглядит экстравертом. Еще бы, он вырос в относительно динамичной и гибкой социальной среде, в которой свобода представлялась чем-то само собой разумеющимся. Бердяев, со своей стороны, развивался под жестким, ограниченным режимом царизма; он чувствовал свою отчужденность от мира и должен был бороться за свою внутреннюю свободу от этого давящего на него внешнего окружения. По мнению Бокса, он был интровертом.

Завершив работу над «Психологическими типами», Юнг впоследствии занялся другими вопросами и оставил типологический аспект своей деятельности в относительно незавершенном виде. Так, в частности, он почти не ссылался на клинический материал в поддержку биполярного членения установок на экстраверсию–интроверсию, довольствуясь материалами из психологии так называемых «нормальных» людей. Говоря об общих типах установки, Юнг писал, что этот фундаментальный контраст не всегда вполне очевиден и у некоторых людей фундаментальная оппозиция не превалирует достаточно явственно. Сам же Юнг исследований на эту тему не проводил.

Многие годы спустя ряд психологов проверяли гипотезу экстраверсии–интроверсии с помощью факторного анализа. В частности, британ-

[1] *Ellenberger H.F.* The Discovery of the Unconscious. P. 702–703.

[2] *Box R.E.* Temperament and the interpretation of freedom. London, 1966.

ский психолог Айзенк, имея теоретические посылки, отличные от юнговских, обнаружил, что экстраверты высоко социабельны и импульсивны, в то время как интроверты имеют низкие показатели по этим факторам.

Стил и Келли (1976), например, обнаружили высокую корреляцию между Типологическим показателем Майерс–Бриггс (ТПМБ, см. ниже), самоотчетом опросника принудительного выбора, полученного на базе теории типов, очень схожей с юнговской, и Личностным опросником Айзенка (ЛОА).

В исследованиях Палмиер (1972) была также подтверждена гипотеза, что интроверты более склонны к продуцированию фантазии, нежели экстраверты. Используя ТПМБ, она отобрала 25 «крайних» интровертов и 25 «крайних» экстравертов из выборки в 114 аспирантов и проанализировала их ответы на отобранные карты ТАТ (тематический апперцепционный тест). Эти ответы были квалифицированы согласно количеству слов и идей. Высокие «очки фантазии» (больше слов и больше идей) получили, как и ожидалось, интровертные субъекты.

Каково же популяционное соотношение экстравертов и интровертов в мире или отдельных этнических или профессиональных группах? Хотя и весьма приблизительно, об этом можно судить на основании по крайней мере двух известных нам исследований, проведенных в разное время и в разных местах. В своем изучении двухсот респондентов Грей и Уилрайт (1946) обнаружили, что 54 % из них оказались более интровертными, а 46 % — более экстравертными. В другом эксперименте, проведенном Майерс и Бриггс (1962), опрашивались 8561 респондент. В этой большой выборке 55 % показали себя экстравертами, а 45 % — интровертами.

* * *

Никто не знает, что определяет предпочтительность того или иного типа. Но все согласны, что оба типа одинаково «нормальны», или легитимны. Следует отметить, что представление Юнга об экстраверсии или интроверсии не совпадает, скажем, со шкалой «Социальная интроверсия» опросника MMPI, в которой, как и в других шкалах, измеряется патологический фактор. Юнговское же представление об экстраверсии–интроверсии было неоднократно подтверждено Айзенком и его сотрудниками при использовании ими ЛОА. Другие исследователи, использовавшие другой инструментарий, личностный опросник Гилфорда, рейтинговую шкалу, получили сходные результаты. Во всех были получены свидетельства ортогональности экстраверсии, интроверсии и невротизма по линии относительной независимости факторов.

Детерминанты типа установки могут включать биологическое основание, хотя Юнг и не уточнил, какого характера оно может быть. Некоторые исследователи предположили, что это может быть разница в мозговом функционировании. Австралиец Сэвидж (1964), используя лич-

ностный опросник Модели попытался измерить экстраверсию у двадцати женщин-студенток. Измерялась активность ЭЭГ (электроэнцефалограмма мозга). Респонденты с высоким показателем экстраверсии классифицировались как экстраверты, с низким — как интроверты. Были получены значимые отличия по ЭЭГ, в частности по амплитуде альфа-ритма. Среди других исследователей в этом направлении можно выделить Готтесман (1963).

Несмотря на важность биологического фактора в определении экстраверсии–интроверсии, факторы окружающей среды, несомненно, также играют здесь важную роль. В качестве примера можно назвать исследование Сигельмана (1965), изучавшего две группы — 57 мужчин и 97 женщин, проходивших обучение в одном из нью-йоркских колледжей. Исследование подтвердило влияние окружающей среды на развитие экстраверсии и интроверсии. В исследовании Грей (1946) были получены результаты, показывавшие, в частности, воздействие на установку индивида культурных факторов.

Большое значение тип установки имеет в психологии индивидуальных различий и для клинической работы. В психотерапии многие проблемы разрешаются, когда пациенты начинают понимать свои особенности и то, что межличностные конфликты нередко возникают из-за различных способов восприятия мира, а не вследствие эгоцентризма или по злому умыслу.

В плане частоты выбора функций и их предпочтительности также был проведен ряд исследований. В частности, Грей и Уилрайт (1946) получили порядка двухсот ответов от респондентов-врачей. 71 % предпочли ощущение интуиции, а 29 % — интуицию ощущению. В то же время мышление по отношению к чувству предпочли 60 % опрашиваемых, соответственно 40 % выбрали чувство. Уилрайт высказал предположение, что врачи более склонны к ощущению и мышлению, чем другие из общей популяции. Эта гипотеза нашла подтверждение в исследовании Майерс и Бриггс (1962), в выборке которых числом 8561 51 % предпочли интуицию ощущению, а 56 % выбрали мышление.

* * *

Определить ведущую (доминантную) функцию того или иного человека еще более затруднительно, чем в случае определения типа установки. Окружающая среда в раннем возрасте играет значительную роль в формировании и развитии или, наоборот, в подавлении и угнетении каждой функции. Вероятно, однако, что Юнг был прав в своем мнении, что каждый человек имеет врожденную склонность к развитию определенных функций; со своей стороны, культура или семья, побуждающая, например, к развитию мышления и ощущения, не будут способствовать появлению потомства интуитивного или чувственного типа. И тем не менее

любая культура и в конечном итоге каждая семья способна воспроизводить детей с совершенно разными доминантными функциями.

Первоначально Юнг развивал гипотезу, согласно которой мышление относилось к мужской функции, а чувство приписывалось функции женской. Но впоследствии он ее отбросил, когда стало ясно, что, скажем, мышление может в одинаковой степени относиться как к женщине, так и к мужчине. Хотя в собственном клиническом опыте Юнга мужской чувствующий тип и женский мыслительный пребывали в явном меньшинстве, причиной чего, возможно, являлась сама швейцарская культура того периода.

Среди эмпирических исследований функциональных детерминант следует отметить работы Кука (1971), Горлоу, Симонсона и Крауса (1966), Хилла (1970), Болла (1967), Карлсона и Леви (1973).

Значение всех этих исследований суммарно сводится к тому, что они: а) подтверждают положения юнговской типологической теории и б) способствуют дальнейшей разработке путей к более глубокому пониманию сложных личностных характеристик и их взаимодействия с социально обусловленными переменными.

Многие люди, прочитав десятую главу книги (а в России именно эта глава, посвященная общему описанию типов, только и была опубликована), сразу же узнавали, к какому типу они принадлежат, тогда как другие и после многих лет самоизучения не смогли сказать о себе ничего определенного. Так или иначе, существуют некоторые способы получения сведений относительно того, какая установка и какая функция у человека являются ведущими, основными. Среди них нужно выделить:

А) *Типологическое обследование по Юнгу. (Тесты Грей–Уилрайт.)*

Юнгианское типологическое обследование впервые разработали в 1944 году аналитики-юнгианцы Г. Грей, Джейн Уилрайт и Джозеф Уилрайт. Обычно его называют Грей–Уилрайт Тестом (ГУТ). В современном варианте тест состоит из 82 вопросов. На ответы дается не более 20 минут. Измерения производятся по трем шкалам: интроверсия–экстраверсия (ИЭ), ощущение–интуиция (ОИ) и мышление–чувство (МЧ).

Б) *Типологический показатель Майерс–Бриггс.*

Разработкой типологического показателя Майерс–Бриггс (ТПМБ) занимались Катерина Бриггс и ее дочь Изабель Бриггс Майерс. Они начали свою работу в 1942 году и на протяжении нескольких лет вносили существенные изменения в показатель, делая его, в частности, пригодным для студентов высшей школы и колледжей. Так что первое руководство по практическому применению теста было опубликовано лишь в 1962 году. Оно включало также около двадцати исследований, разрабатывавших такие вопросы, как взимоотношение типов с личностными чертами, профессиональной ориентацией и творческими способностями. ТПМБ использовался в психотерапии и психологическом консультировании, так потребовалось прове-

дение дополнительного исследования на его надежность и валидность. ТПМБ, как и ГУТ, разрабатывался эмпирическим путем, используя ответы людей, относимых к тому или иному типу, на основе отбора вопросов, ответы на которые отличались у представителей разных типов.

В настоящий момент используются две формы ТПМБ: форма F имеет 166 «закрытых» вопросов (forced-choice); форма G содержит 126 вопросов такого же характера. Обе формы имеют очки по трем измерениям, описанным Юнгом, — ЭИ, МЧ, ОИ — и по четвертому, суждение–восприятие (СВ), содержавшемуся в юнговских работах в имплицитном (неявном) виде. Подсчеты по шкале МЧ ведутся для мужчин и женщин поразному, учитывая тот факт, что в американской культуре, которой этот тест и разрабатывался, мужчины имеют больше возможностей для развития мышления, а женщины — чувства.

В) *Личностный опросник Айзенка.*

Измеряет только по шкале ЭИ. Используется, главным образом, в исследовательской практике, меньше — в клинической. Несмотря на то что все три теста демонстрируют высокую степень корреляции друг с другом, некоторые исследователи выражают известное сомнение по поводу того, что они действительно измеряют то, что они призваны измерять[1].

Г) *Психологический типологический опросник Детлофа* (*ПТОД*).

Автор (Detloff, 1966) пытается использовать вопросы из ГУТ и ТПМБ, а также результаты клинических исследований и научных разработок в данной области.

Д) *Личностный опросник Зингер–Лумис* (*ЛОЗЛ*).

Основан на юнговской типологии и гипотезе, что установки, перцептивные функции и функции суждения не являются противоположными парами, а представляют самостоятельные измерения. Например, такой вопрос, как:

На вечеринке я люблю:

а) слушать;

б) говорить

в ЛОЗЛ выглядит как:

На вечеринке я люблю говорить.

На вечеринке я люблю слушать.

Испытуемого просят использовать шкалу от 1 до 7, где 1 — означает никогда, а 7 — всегда. (Loomis and Singer, 1980.)

Типологическая теория Юнга в комплексе всего аналитико-психологического подхода, возможно, наиболее известна и понятна самому широкому кругу психологов. Она выделяется среди прочих своей несомненной клинической и эвристической ценностью. В заключение хочется еще

---

[1] *Stricker J.L., Ross J.* Some correlates of a Jungian personaliti inventory // Psychological Reports. 1964. Vol. 14 (2).

раз подчеркнуть, что юнговская модель типов никак не может быть причислена к системе анализа характеров. Как заметил сам Юнг, «классификация не объясняет индивидуальной психики. Тем не менее представление о психологических типах открывает путь к лучшему пониманию человеческой психологии вообще».

В. Зеленский

Литература

1. *Balli E.D.* A factor analytic investigation of the personality typology of C.G. Jung. Dissertation Abstracts International, 1967, 28 (10-B), 4277—8 (University Microfilms № 68—3524).

2. *Binet A.* L'Etude experimentale de Intelligence. Paris, 1903.

3. *Box R.E.* Temperament and the interpretation of freedom. 1966.

4. *Carbon R., Levy N.* Studies of Jungian typology: 1. Memory, social perception and social actions // Journal of personality. 1973. № 41 (4). P. 559—576.

5. *Cook D.A.* Is Jung's typology true? A theoretical and experimental study of some assumptions implicit in a theory of personality types. Doctoral Dissertation, 1971. Dissertation Abstracts international, 31, 2979B.

6. *Ellenberger H.* The Discovery of the unconcious. N. Y., 1970. P. 657—748.

7. *Gray H., Wheelwright J.B.* Jung's psychological types, their frequency of occurencep Journal of general Psychology. 1946. № 34. P. 3—17.

8. *Gorlow L., Simonson N.R., Krauss H.* An empirical investsgats of the Jungian typology // British journal of Social and Clinical Psychology. 1966. № 5 (2). P. 108—117.

9. *Gottesman I.* Heritability of personality: A demonstration // Psychological Monograph, General and Applied. 1963. № 77 (9).

10. *Gray H.* Jung's psychological types in relation to occupation, race, bodybuild // Stanford Medical Bulletin. 1946. № 4 (3—4). P. 100—103.

11. *Hill D.O.* Extraversion-introversion: An investigation of typological theory. Dissertation Abstracts international, 1970, 31, 6257B (University Microfilms № 71—9461).

12. *Loomis M., Singer J.* Testing the bipolar assumption in Jung typology // Journal of Analytical Psychology. 1980. № 25 (4). P. 351—356.

13. *Meyers I.B.* Manual: The Meyers-Briggs Type Indicator. 1962.

14. *Palmiere L.* Intro-extra-version as an organasing principle in fantasy production // Journal of analytical psychology. 1972. № 17 (2). P. 116—131.

15. *Savage R.D.* Electro-cerebral activity, extraversion and neurotism // British Journal of Psichiatry. 1964. № 110. P. 96—100.

16. *Siegelman M.* College student personality correlates of early parentchild relationship // Journal of Consulting Psychology. 1965. № 29 (6). P. 558—564.

17. *Stelle R.S., Kelly T.J.* Eysenck personality questionnaire and Jungian Meyers—Briggs Type Indicator correlation of extraversion—introversion // Journal of Consulting and Clinical Psychology. 1976. № 44 (40). P. 690—691.

18. *Stricker J.L., Ross J.* Some correlates of a Jungian personality inventory // Psychological Reports. 1964. № 14 (2). P. 623—643.

19. Symbolic Clinical approaches in Theory and Practice — the Proceedings of the ninth International Congress of analytical psychology, edited by Luigi Zoja and Robert Hinshaw. Zürich, 1984.

Предисловие

Аналитическая психология — одна из школ глубинной психологии, базирующаяся на понятиях и открытиях в области человеческой психики, сделанных швейцарским психологом Карлом Густавом Юнгом (1875–1961). Юнг предложил достаточно обширную и впечатляющую систему взглядов на природу человеческой психики. Его труды — двадцать томов неполного собрания сочинений, выпущенного на немецком и английском языках[1], — включают глубоко разработанную теорию структуры и динамики психического — сознательного и бессознательного, — обстоятельную теорию психологических типов и детальное описание универсальных психических образов, берущих свое начало в глубинных пластах бессознательной психики. Шестой том этого собрания целиком посвящен психологической типологии.

Юнг начал работать над «Психологическими типами» после своего окончательного разрыва с Фрейдом, когда он вышел из Психоаналитической ассоциации и оставил кафедру в Цюрихском университете. Этот критический период (с 1913 по 1918 г.) болезненного одиночества, который сам Юнг позже определил как «время внутренней неуверенности», «кризис середины жизни», оказался интенсивно насыщен образами собственного бессознательного, о чем он впоследствии и написал в автобиографической книге «Воспоминания, сновидения, размышления». Там, среди прочего, есть и такое свидетельство.

«Эта работа возникла первоначально из моей потребности определить те пути, по которым мои взгляды отличались от взглядов Фрейда и Адлера. Пытаясь ответить на этот вопрос, я натолкнулся на проблему типов, поскольку именно психологический тип с самого начала определяет и ограничивает личностное суждение. Поэтому моя книга стала попыткой заняться взаимоотношениями и связями индивида с внешней средой, другими людьми и вещами. В ней обсуждаются различные аспекты сознания, многочисленные установки сознательного разума к окружающему его миру, и, таким образом, конституируется психология сознания, из которой просматривается то, что можно назвать клиническим углом зрения»[2].

Впервые книга «Psychologische Typen» вышла в Цюрихе в 1921 году в издательстве «Rascher Verlag». В последующие годы появились ее переводы на английский, французский, итальянский, греческий, испанский, пор-

---

[1] Collected Works of C.G. Jung. N. Y., 1966; Gesammelte Werke. Zürich: Rascher Verlag, 1960; 2-е изд., 1967.

[2] *Jung C.G.* Memories, Dreams, Reflections. 1989. Ch. 7. P. 233.

тугальский, голландский, шведский, японский, русский языки. Надо отметить, что появление книги на русском языке оказалось возможным благодаря усилиям русского издателя — эмигранта Эмилия Карловича Метнера, который в августе 1914 года бежал из воюющей Германии в Швейцарию, был вначале пациентом Юнга, а затем после «чудесного исцеления» стал его близким другом и последователем. Будучи редактором и издателем известного еще в дореволюционной России издательства «Мусагет», Метнер задумал и осуществил четырехтомное издание трудов Юнга на русском языке, которое открывалось публикацией «Психологических типов», вышедших в Цюрихе в 1929 году. К слову сказать, сокращенный перевод «Типов» (Введение и 10-я глава) вышел еще раньше, в 1924 году, в Москве седьмым выпуском серии «Психологическая и психоаналитическая библиотека» под ред. И.Д. Ермакова. Сотрудничество Юнга и Метнера (на этапе мучительного вынашивания Юнгом собственного образа Самости и параллельной работы над «Психологическими типами») в деле подготовки и осуществления русского четырехтомного издания составляет ключевой узел отдельной обширной и малоизученной темы «Юнг и Россия».

При подготовке данной публикации использовалось русское издание 1929 года в переводе Софии Антоновны Лорие. Воспроизводится и редакторское предисловие Э. Метнера к публикации «Психологических типов».

Необходимо сказать о внесенных изменениях. Прежде всего были изменены устаревшая орфография и лексика. Заменен и ряд аналитико-психологических терминов, они приведены в соответствие с их современным употреблением. Так, например, термин «Я» заменен на «Эго», что соответствует последующим редакциям самого Юнга при подготовке им более поздних изданий книги. Во всех случаях замена сопровождается соответствующими пояснениями в сносках. Текст публикуется с незначительными сокращениями.

Поскольку основной задачей ставилось издание текста, соответствующего шестому тому Собрания сочинений[1], то с этой целью в книгу помимо основного текста включено *приложение,* содержащее четыре важные работы по типологии, две из которых переведены заново (см. соответствующие сноски в тексте приложения). Заново переведен параграф «Самость» — главы XI.

В. Зеленский

[1] Collected Works of C.G. Jung; Gesammelte Werke. Bd. 6.

От редактора русского издания 1929 г.

> Асклепий, выделившись из Аполлонова божества, приобретает полную самостоятельность.
> *Вячеслав Иванов.*
> *Дионис и прадионисийство. 1923*

Подобно тому как не ощущают сердца, пока оно бьет нормально, так первобытный человек не воспринимает психики как чего-то хотя и связанного с его природой, но все же *особенного* — пока эта психика функционирует без задержек и конфликтов. Собственно говоря, без осознанной душевной расколотости и не могла бы никогда возникнуть никакая, пусть даже очень далекая от строгой научности эмпирическая психология. Она есть плод, здоровый конечно, *осознания* этой расколотости, которое породило рефлексию и вызвало к деятельности особое начало, воспринимающее внутренний мир, в отличие от элементов восприятия, то есть психологического объекта. Так началось *объективирование* психики (на помощь которой до того приходила магия, мифика и религия), то есть *становление ее предметом сознательного восприятия;* и чем дальше шло это объективирование, тем более и более эти восприятия преобразовывались в познания, потому что тем более и более воспринимающий субъект освобождался в своей деятельности от определяемости душевными элементами. Дальнейшее развитие психологии как специальной науки, а тем более возникновение психоаналитической теории и практики есть результат таких коллективных и индивидуальных потрясений современного культурного человечества, которые уже не могли найти истолкование и умиротворяющий исход в мифологии, религии и метафизике, как то было в древности и в Средневековье или сейчас еще у первобытных народов. Психика должна была быть вскрыта и обнажена как внутренняя *природа,* чтобы ее теоретическая автономность могла быть осознана в той же мере, в какой это уже давно имело место в физике.

Ни одна ветвь психологии не оказалась в такой мере на высоте упомянутых задач практики и теории, как психоанализ. Понятно, что идеи психоанализа волнуют сегодня не только медицинскую и философскую, но и общую литературу и беллетристику.

* * *

Среди теоретиков и практиков психоанализа Карл Густав Юнг занимает совершенно особое положение. Недаром он, чтобы и терминологически отмежеваться, называет свое учение *аналитической психологией.* Во вра-

чебной практике он, разумеется, действует вполне согласно своей теории, не отметая, однако, при этом и плодотворных приемов, выработанных психоанализом венской школы в лице ее основателя Зигмунда Фрейда. Не отвергает Юнг и ценных результатов, к которым пришел первый из отступников — Альфред Адлер, вызвавший раскол в венской школе. Вполне обоснованное «отступничество» Юнга, высоко чтущего и по сию пору своего, как он выражается, «мейстера Фрейда», было неизбежным шагом не столько для него самого, сколько для всего психоаналитического течения. Ведь это последнее принадлежит к тем явлениям культуры и цивилизации, *которые носят преимущественно коллективистический характер* и, раскрываясь в своем поступательном движении *диалектически,* обязывают своих представителей, поскольку для последних самое дело важнее личных соображений, зорко всматриваться в целеустремленность этого движения, в особенности же тогда, когда налицо тяготение (как это имеет место в венской школе) к тому, чтобы закрыть систему (долженствующую ведь оставаться навсегда открытой). Это тяготение отводит взор от само собой намечающихся ближайших шагов — выполнение их, однако, и сделало бы невозможным и излишним закрытие системы.

Стагнация фрейдианства не подлежит сомнению, сколько бы сторонники его ни пытались отрицать ее. Но констатировать это вовсе не означает быть *противником* Фрейда, умалять великие заслуги его не только как создателя психоаналитической терапевтики, но и как первостепенного теоретика психоанализа, одиннадцатитомное собрание поистине классических трудов которого сохранит основополагающее значение. Весьма знаменательно, что отступившая от фрейдианства доктрина Адлера, с быстротой и блеском докатившись до заключительных своих выводов, впала в такую же стагнацию. Иной участи и нельзя было ожидать для этой венской подшколы: она есть такого рода оппозиция, право на существование которой основывается исключительно на законе компенсирующего контраста (взаимовосполнение противоположностей), поэтому она есть и останется спутником планеты, некогда оторвавшимся от нее и разделяющим ее судьбу, именно постольку, поскольку психотипологизм адлерианства есть противоположность таковому фрейдианства. Адлер, сводящий все к комплексу власти, — антитезис, *психологически* восполняющий тезис Фрейда, сводящего все к эротическому комплексу, — лишь по недоразумению полагает себе адлерианство *логически* контрадикторным фрейдианству. Решительно критический момент для венского психоанализа и наступил именно тогда, когда фрейдианство, выделив из себя адлерианство, не поняло смысла этого отступничества и не сумело вобрать его в себя обратно, дав предварительно ему добежать до своих последовательных выводов. Здесь пресекся *рост* венского психоанализа. И фрейдианству, и адлерианству оставалось лишь расширяться в подробностях, распространительно применяя свои достижения. Именно здесь и вступает тема Юнга.

О ней нельзя сказать, что она есть синтезис в том смысле, в каком тема Адлера есть антитезис — и только. Будь это так, не было бы цюрихской *школы,* а лишь цюрихское *отделение* венской школы, считаемое, разумеется последней, за ересь. Учение Юнга не есть синтезис. Он только попутно не мог не совершить само собой диалектически наметившегося синтезиса — как раз созданием *психотипологии,* — и Юнг поступил именно *таким* образом в силу того, что нес с собой *свою* тему, в *корне* иную, нежели фрейдистская. Что это так и не иначе, нельзя здесь доказать, а только слегка наметить, ибо несомненные определения тем требуют не строчек, а страниц[1]. Тринадцать лет прошло с тех пор, как начали переводить на русский язык труды Юнга и частью отпечатывать редактированные переводы. О Юнге знали тогда лишь в тесных кругах сторонников и противников цюрихской школы. Большей популярностью он пользовался как в печати, так и в обществе Северной Америки, откуда уже тогда приезжало много пациентов и куда Юнг ездил читать публичные лекции. Даже в родном городе этот «отставной приват-доцент психиатрии» не числился среди местных знаменитостей, гордиться которыми так любят швейцарцы. Выход в свет «Психологических типов» (1921) в цюрихском издательстве оставался в течение месяцев незамеченным даже в Цюрихе, и пишущему эти строки пришлось на опыте убедиться[2],

[1] Пересмотр фрейдовской теории либидо и учения о бессознательном; связанный с этим критически обоснованный скепсис по отношению как к фрейдистскому закону сублимации, так и к функциональному значению воли, общей психологией почти всегда преувеличиваемому (в угоду этике), — глубочайший анализ борьбы противоположностей, коих исполнена наша душа, борьбы, где воля большей частью остается бессильной или действует рассудочно — насильно: психологическое возникновение символа на почве этой борьбы и его «трансцендентная функция» (термин этот взят Юнгом по аналогии с математикой, а не с философией) — познавательный подход к безымянным парам противоположностей нашего бессознательного через психоаналитически устанавливаемую, от случая к случаю изменяющуюся связь их с определенными психическими функциями и установками — наконец, вытекающая отсюда необходимость конструировать психотипологию (впервые: Contributions à l'étude des types psychologiques // Archives de Psychologie. 1913), которая, согласно центральному положению психологии между науками о природе и науками о культуре, дает базис для понимания индивидуальности (что при прежнем односторонне-патологическом взгляде на психоневроз было невозможно); и притом базис этот таков, что он вскрывает специфический реляционизм психологии и вносит впервые в науку о душе плодотворный (ибо ей имманентный) критицизм. Вообще, ни одна из основных психологических функций (то есть мышление, чувство, интуиция, ощущение) не может найти своего полного выражения, так сказать, «в терминах» другой, то есть мышление, например, напрасно тщится схватить и определить природную сущность чувства, интуиции или ощущения — с помощью мышления можно лишь односторонне описать другие функции. Вот само собой намечающиеся моменты раскрытия темы Юнга.

[2] Редакция главного из здешних органов печати обратилась ко мне с просьбой дать большую критическую статью об этом труде. В то время как об иностранных монографиях — историко-литературных, религиозно-философских и т. п. — помещалось иногда по нескольку больших фельетонов, критической статье о типологии Юнга, автора швейцарского, труд которого имеет огромное значение вообще, а не только для его специальности,

до какой степени даже образованнейший круг этого известного своей культурностью города оказался отрицательно предубежденным против самого выдающегося своего представителя. Выход в свет *русского* издания этого второго и важнейшего из крупных трудов Юнга совпадает с началом повсеместного признания его в научных и литературных кругах и с внезапно разросшейся его популярностью. Долго пришлось ждать ему, ныне уже пятидесятипятилетнему, пока своеобразие хотя бы его воззрений на психоанализ было по достоинству оценено современниками. Не только в утомлении сознания образованного читателя, которому примелькались многообразные дифференциации в современной культуре, но и в противлении сознательном и, главное, в бессознательном следует видеть причину запоздалого признания ценности психоаналитической реформы Юнга. Юнг вызывает гораздо сильнейшее противление, нежели Фрейд. Гораздо легче и удобнее принять острую психосексуальную теорию Фрейда, отведя ей строго очерченное и подобающее ей место. Пансексуализм же, как миропонимание, есть притязание чересчур наивное. Иначе обстоит дело с аналитической психологией Юнга. Отклонить притязания последней не так-то легко. В противоположность психосексуализму она вторгается в область всей психической жизни не как тесно сомкнутая колонна, пытающаяся вобрать всю эту жизнь в одно кольцо, а как широко развернутая армия, разделенная на много отрядов, с различных сторон охватывающих психическую область, но, конечно, подчиненных единому намерению (саморегулированию психики как энергетического феномена).

* * *

Так или иначе, но как-то вдруг все заговорили о Юнге. Его имя, дотоле известное наряду с именами других выдающихся психоаналитиков, стало всюду произноситься как имя исследователя и мыслителя, имеющего сказать нечто крайне важное вообще для недугующей современности. Такие представители новой философии, как Бергсон и Кейзерлинг, изучают его труды со вниманием, свидетельствующим о заинтересованности более глубокой, нежели как просто очередным номером текущей психологической литературы. Оба считают его труды, и в особенности «Психологические типы», крайне важным явлением для дальнейшего движения современной философской мысли. Его имя попадает на страницы романов (Герберт Уэллс, «Мир Уильяма Клиффольда»), упоминается в историко-литературных очерках и даже в одной английской хрестоматии. На родине ему недавно посвятили: отдельный выпуск своего

было уделено после долгих переговоров всего два фельетона. (Термин «фельетон» Метнер употребляет не столько в сатирическом, сколько в критическом смысле, более близком сегодня к жанру критического обозрения или научной рецензии. — *Прим. ред.*)

повременного издания[1] одно известное литературное общество и особое литературное приложение главная газета, кстати, та самая, которая восемь лет тому назад уделила критической статье о «Психологических типах» всего два небольших фельетона. Публичные лекции Юнг вынужден нередко повторять, чтобы дать возможность всем желающим прослушать их.

Знаменитый профессор синологии Рихард Вильгельм, книги которого свидетельствуют о глубочайшем проникновении в дотоле неизведанные еще стороны китайской души, считает себя, после изучения трудов Юнга и после бесед с ним, обязанным констатировать довольно таинственный факт наличия у Юнга всей той *подлинной* китайской премудрости, обрести которую немыслимо из старых или модных книг о культуре и религии Дальнего Востока и окунуться в которую он, Вильгельм, имел счастье благодаря многолетнему пребыванию в Китае и случайному знакомству с последними наиболее выдающимися представителями древних учений конфуцианства и игинга. «Во всем объеме значение Юнга, — пишет профессор Вильгельм, — еще и не может быть признано в Европе»... «*Непосредственный* душевный путь дальневосточных людей является для европейца неудобопроходимым *вследствие связанности культурным наследием христианства и греческой философии*»... «Несмотря на эту затрудненность, Юнг нашел некий путь, соприкоснувшийся с итогами дальневосточной мудрости»... «Его типология странным образом совпадает с наидревнейшей китайской мудростью, первоисточников которой он, создавая свою типологию, знать не мог»[2]. «Это согласие простирается до такой глубины, что в типологии Юнга внезапно иногда проступают *особенные* черты китайского тайноведения, книги которого не появлялись еще в переводе ни на одном из европейских языков». И профессор Вильгельм делает, шутя, предположение, что Юнг был в одном из прежних своих воплощений китайцем, почему он «в своем бессознательном сохранил для Центральной Европы богатый клад древнейшей мудрости». «Но, — говорит профессор Вильгельм, — согласие швейцарского исследователя с древним китайским мудрецом, конечно, показывает нам только одно — что оба они нашли истину».

Известный немецкий романист и эссеист Оскар Шмиц решается поведать о том, «что, собственно говоря, делает Юнг?»[3]. По его мнению, «слово *психоанализ* покрывает собой лишь несущественное из того, чего добивается Юнг», — «он поступает с прибегающими к нему так же, как поступали познаватели в прежние времена, например Пифагор или Сократ». «Но, — прибавляет Шмиц, — такой образ действий несет с собой великое *освобож-*

[1] Периодического. — *Прим. ред.*

[2] В Китае Юнг никогда не был. Если профессор Вильгельм говорит о «своей встрече с Юнгом в Китае», он имеет в виду идею, а не территорию.

[3] *Jung C.G.* Heft des Lesezirkels. Göttingen, 1928. November.

дение из больничной атмосферы, созданной прежним психоанализом». А в своей книге «Психоанализ и йога» Шмиц утверждает, что «система Юнга впервые дает возможность психоанализу стать на служение высшему развитию человечества». Возможно ли вполне присоединиться к этому восторженному мнению о Юнге? Решить этот вопрос предоставляется каждому отдельному лицу, которое испытало на себе воздействие его психологии. Но, по существу, кажется мне мысль Шмица вот в каком отношении правильной: Юнг — *больше* чем психоаналитик, почему он в глазах «только психоаналитиков» и является не вполне психоаналитиком.

* * *

Юнг принадлежит к тем странным, сложным натурам, призвание которых не укладывается в рамки определенной специальности, являющейся поэтому лишь *одним* из проводников их заданий. Почва Швейцарии не раз порождала такие натуры. Стоит только назвать Бахофена, Лафатера, Руссо, Парацельса. С каждым из этих оригиналов связывает Юнга какая-нибудь из сторон его учения. Коснусь только соотношения последнего с учением Парацельса. Современный Парацельс! В публичной лекции об этом своем соотечественнике и коллеге, которую Юнг прочел недавно по случаю чествования последнего в Эйнзидельне[1], чувствовался лиризм его отношения к этому странному и одинокому человеку. Их связывает, по-видимому, схожая борьба за новые познания: Парацельс стремился высвободить вещество от вселившихся в него духов — стремление же Юнга заключается в том, чтобы вобрать в *психологию бессознательного* (как он ее понимает) этих духов, избавиться от которых Парацельсу все-таки не удалось, так как они — столь же природа, как и само вещество, только не внешняя, а внутренняя, не телесная, но душевная. Объективный успех этой борьбы Парацельса несомненно значителен, но он все же тормозился мистической связанностью души его с внешней природой. Отсюда Парацельс не был в состоянии содействовать полной победе естественной науки, а мог только издалека подготовить эту победу. Его «Я» маячило между верой в естественные силы телесности и верой в «духов» как возбудителей болезни в последней. Освободиться от «духов» нельзя путем отвлечения внешней природы от них: они, как сама природа, входят в окно, когда их прогнали в дверь. Лишь «пристроенные», так сказать, в Юнговой *психологии бессознательного,* они теряют свою власть над человеком. Лишь этим путем *принудительность* мистической причастности космосу и хаосу, в которой живут ныне первобытные народы, жило еще Средневековье, снимается, — конечно, не до самого конца, что было бы и невозможным ввиду связанности всего со всем.

---

[1] Швейцарский город, в другой транскрипции Айнзидельн, откуда Парацельс был родом. — *Прим. ред.*

В своей немецкой критической статье о «Психологических типах», может быть первой (1921), которая вообще появилась, если не считать небольших рецензий, я не мог не прийти к тому выводу, что идеи Юнга слишком значительны и самобытны, чтобы не найти своего теоретического выражения и практического применения *во всяком случае,* то есть даже если бы Юнг шел в своем развитии совсем иным путем, нежели через медицину и психоанализ. Оставляя открытым вопрос, нашел ли Юнг истину (как то полагает профессор Вильгельм) или нет, следует признать, что в настоящее время нет вообще ни одного психолога, который мог бы сравниться с ним как в практической проницательности, так и в теоретической глубине, смелости и беспредрассудочности. *Его учение являет собой полнейший переворот в психологии,* к которому фрейдианство дало лишь крайне односторонний толчок. Нельзя не согласиться с одним французским критиком (Эммануэль Берль) в том, что «среди многих никто не трудился с большим успехом, нежели Юнг, над тем, чтобы вывести психологию из грамматической темницы, в которой она, еще по мнению Канта, была заточена»[1].

Неоднократно с нескрываемым восхищением касался учения Юнга и философ Кейзерлинг[2]. Отсылая читателя к весьма ценным критическим обозрениям последнего, отмечу здесь только своеобразную дань, которую отдал этот многосторонний, даровитый и безусловно искренний писатель значительности всего явления Юнга. В главе о Швейцарии (книги «Спектр Европы») Кейзерлинг, жестоко критикуя национальный характер, быт и язык швейцарцев, восхваляет Юнга как лучшего представителя того швейцарского типа, в отношении к которому долженствует поляризоваться отныне Швейцарии.

Первый большой и основополагающий труд Юнга *«Либидо: его метаморфозы и символы»* уделяет большее внимание бессознательной половине нашей психики и, несмотря ни на какие наивного читателя смущающие отступления, с логическим упорством клонит психологическое рассмотрение в последнем счете к энергетической[3] структуре, то есть по существу ориентируется естественно-научно и даже физикально. Второй большой и столь же основополагающий труд «Психологические типы» переносит внимание на сознание, на *процесс* индивидуации, путь к пониманию которого идет не иначе как через типологию. Здесь психология как *центральная* наука начинает уже ориентироваться в значительной мере историко-научно, не становясь, разумеется, вполне и только наукой о культуре, продолжая сохранять связь свою с природоведением. Все направления психологической науки, пользующиеся правами академического гражданства,

---

[1] Из статьи «Психоанализ во Франции», помещенной в литературном приложении Neue Zuricher Zeitung, посвященной Юнгу (1928. № 2. С. 116).

[2] Герман Кейзерлинг (1880–1946) — немецкий философ. — *Прим. ред.*

[3] «Энергетика души» (недавно появившаяся в печати) бросает яркий свет на основной ход мыслей книги о либидо.

обязаны отныне считаться с оглашенным психоанализом, и притом не только *отчасти,* благодаря его некоторым верным наблюдениям и мыслям, но в *целом,* то есть они обязаны либо поставить вопрос о полном доверии психоанализу как равноправной науке, либо дать обоснованный отрицательный ответ, не ограничиваясь ироническими отписками свысока.

Типология Юнга связана с преобразованием психоаналитической техники, над которым он долго работал в своей практике. Прежний редуктивный метод исследовал преимущественно бессознательное, ограничиваясь обобщающей этиологией. Конструктивный метод Юнга не отменяет, как то сделал Адлер своим односторонне финальным методом, а дополняет этот прежний строго фрейдианский метод. Символический продукт бессознательного должен действовать освободительно[1]; поэтому он рассматривается и *«проспективно»,* то есть оценивается под углом зрения реально возможного *будущего* образа действия и жизни анализируемого пациента. Общее состояние сознания принимается при этом особенно во внимание при помощи анализа соотношения образа мыслей пациента в данный момент с одновременными продуктами его бессознательного. Юнг прежде всех других психоаналитиков начал основывать свои наблюдения и описания на психологических данных индивидуального *сознания.* Его практика и его типология имеют поэтому важное *систематическое* значение для психологической науки, взятой в ее целом. Психологов старой школы отвращает от психоаналитического направления венской школы то обстоятельство, что последнее как бы пренебрегает сознанием и занимается гипотетическим бессознательным, существование которого академизм склонен не признавать вовсе. Поскольку современные психологи и психиатры без различия направлений окажутся не в состоянии подорвать основы Юнговой психотипологии и опрокинуть все здание ее, постольку они обязаны признать, что последняя призвана водворить согласие между академическими учениями о психике и психоанализом, в особенности в том расширенном и углубленном его построении, которое дала ему аналитическая психология Юнга.

* * *

Предприятие, созданное лет пятнадцать тому назад друзьями Цюрихской школы психоанализа, поставило себе в первую голову задачу издать четырехтомное собрание трудов К.Г. Юнга в русском переводе,

---

[1] «Истинный символизм иную ставит себе цель: освобождение души как событие внутреннего опыта», — сказал Вячеслав Иванов (см.: *Иванов В.* Труды и Дни. 1912). Все дело в раскрепощении психики, находящейся у всех нас под властью первобытных сил и образов «коллективно-бессознательного». Кант чувствовал это особенно глубоко, когда (все равно в каком сознательном контексте) формулировал ту же мысль в несвойственных ему мифологических выражениях: «Лишь после преодоления чудовищ становится Геркулес Мусагетом». (Мусагет — водитель муз, покровитель певцов и музыкантов — одно из имен Аполлона, олимпийского бога. — *Прим. ред.*)

справедливо полагая, что английское и французское издания[1], несмотря на тяжелые времена, наверное, состоятся независимо от какой-либо поддержки.

Застигнутый войной в Мюнхене, я был выселен из Германии в Швейцарию. Выбрав Цюрих своим местопребыванием, я познакомился с Юнгом и принялся за изучение его работ. По его предложению русское издание было поручено мне. Русское издание начало выходить в свет в конце 1916 года[2]. <...> Треть первых трех томов была отчасти набрана, отчасти уже отпечатана, когда новая русская орфография была еще только введена. Особенности и содержание и изложение трудов Юнга требовали не только основательного знания психоанализа и, в частности, его терминологии, но и углубленного понимания идей Юнга: кроме того, *тем большего* переводческого навыка, что Юнг поставил непременным условием авторизации:

«Перевод, по возможности, буквальный, пусть даже в ущерб легкости, а тем более изяществу слога...» Кто знаком с этими делами, легко может вообразить себе все трудности данного случая, приняв, конечно, во внимание условия времени и места, при которых должна была выполняться работа. К счастью, нашлись в Цюрихе типография, держащая русский шрифт, и наборщик, знающий русский язык. Те или другие несовершенства издания являются результатом совокупности неизбежных — в данном случае — условий, при которых это издание и переводилось, и печаталось.

Имеют свою судьбу книги... Не только по выходе в свет, но и задолго до предполагаемого и не всегда осуществимого своего появления в печати свою судьбу имело и русское издание: несколько лет тому назад пришлось отказаться от доведения его до конца согласно предначертанному плану[3].

---

[1] Некоторые из работ Юнга появлялись сначала в английских и французских изданиях, как написанные на этих языках. В русском переводе вышла в свет еще до войны только одна брошюра «Психоз и его содержание». — *Прим. Э. Метнера.* (Метнер, будучи в эмиграции, мог не знать, что в 1924 году в Москве вышло сокращенное издание «Психологических типов» под ред. И.Д. Ермакова. — *Прим. ред.*)

[2] Имеется в виду четырехтомник. — *Прим. ред.*

[3] То есть от одновременного выпуска четырех томов. (Т. 1: все работы до книги «Либидо: его метаморфозы и символы». Т.II: «Либидо» и «Об энергетике души». Т. III: все остальные работы до и после «Психологических типов». Т. IV: «Психологические типы».) К каждому из томов было написано мною, согласно желанию самого автора, по обширному введению с целью не только внутренне объединить содержание всех в хронологическом порядке отпечатываемых трудов, но и вскрыть причины отпадения цюрихской школы от школы венской, сопоставить основные идеи той и другой, проследить генезис аналитической психологии Юнга, указать на ее соотношения с некоторыми другими направлениями современной психологии, а также и на то место, которое аналитическая психология, в том виде, как она ныне сложилась под влиянием долгой практической деятельности ее создателя, занимает в системе наук вообще. Этим введениям, конечно, нет уже места в новом, значительно сокращенном издании.

Так как намерение выпустить сразу четырехтомное издание оказалось неосуществимым, то я предпочел познакомить русского читателя прежде всего со вторым большим трудом Юнга, который я считаю и самым значительным плодом аналитической психологии, и произведением наиболее характерным для его автора. Начать русское издание Юнга с его «Психологических типов» побуждает меня еще и то обстоятельство, что это единственное из уже переведенных крупных произведений его, которое согласно установленной[1] программе «Мусагета» я считаю себя вправе, несмотря на несовершенство его русской передачи, издать под знаком «Мусагета» — *без подробной мотивировки*. Независимо от дальнейшей судьбы издательства «Мусагет», которое имеет по идее своей задание непрекращающееся и может приостанавливать свою деятельность лишь внешне, следует признать, что было бы жаль, если бы тема психоанализа в ее наиболее глубоком и в то же время многообъемлющем проведении так и не прозвучала бы ни разу в «Мусагете». Отрицать культуросозидающее значение «Психологических типов» как подлинной психологии индивидуации, не кадящей индивидуализму, как идолу, немыслимо. С другой стороны, огорчаться или радоваться тому, что в этой книге все взято с точки зрения психологической, взято намеренно и беспощадно, было бы наивным недоразумением, именно смешением субъективности психического отношения к той или другой сущности с объективностью самой сущности. Впрочем, как раз релятивизм (точнее, реляционизм) «Психологических типов» не может ускользнуть даже от невнимательного читателя, и ни один из основополагающих трудов Юнга не служит в такой мере, как «Психологические типы», оправданием именно *юнговского* психологизма, нашедшего недавно в одной из лучших его публичных лекций «Душевная проблематика современного человека» следующую заостренную формулировку: «Мой голос есть только один из голосов — мой опыт только капля в море — мои знания так велики, как размеры микроскопического полезрения, — мое духовное око — зеркальце, отображающее один из мельчайших уголков этого мира, — наконец, моя идея есть субъективная исповедь».

Проблема «психологизма»[2] вообще, правильный реляционизм и антифилософский догматизм в психологии, с одной стороны, казуистика этих проблем в аналитической психологии Юнга, с другой стороны, это не такие вопросы, на которые может быть дан краткий ответ. Вот почему

---

[1] *Иванов В.* Труды и Дни. 1912. Т. 1. С. 59.

[2] Под этим смутным термином я разумею здесь результат такого вмешательства психологии в другие области познания, которое ведет к отрицанию автономности этих областей, — законы их сводятся к законам психологическим. Равным образом и в том же смысле психологизмом является попытка «объяснить», и притом безостаточно, всякий жизненный процесс от прозябания до философствования психическими мотивами.

я не могу не сожалеть, что напечатать мои *введения* оказалось невозможным. Жалея об этом, я имею особенно в виду сплоченное большинство тех критиков, которые спешат подводить свои итоги на основании дюжины прочитанных страниц. Если бы эти критики, поскольку они пожелали бы заявить себя противниками психологизма, могли познакомиться с собранным во *введениях* материалом соответствующих цитат из различных работ Юнга на протяжении 25-летия, они убедились бы, что с «психологизмом» и Юнга, и его аналитической психологии дело обстоит не так просто, как с психологизмами у Фрейда или, например, у Циэна и многих других. Юнг не занимается методологическими вопросами наукоучения, — как почти все эмпирические исследователи, Юнг проходит мимо или касается попутно, а потому иногда недостаточно осторожно тех философски принципиальных вопросов, которые встают на пограничных линиях между отдельными областями жизни и таковыми же познания. Надо прочитать все написанное Юнгом, чтобы вычертить среднюю линию уклонов его мысли в сторону к *правильному* психологизму и от него. Эти же критики увидели бы, как я, именно в качестве антипсихологиста, одобряю бесстрашие освободительного юнговского психологизма, рассматривая его выпады как борьбу с врагом его же оружием, — причем я вовсе не защищаю соскальзываний этого психологизма, а тем более не принимаю безусловно всего мировоззрения Юнга, которое стоит за его теорией.

Четырехтомное собрание трудов Юнга уже чисто формально вышло бы из пределов мусагетской программы, являясь заданием специального научного издательства, — но, кроме того, многое, в особенности из первых работ Юнга, где он еще находился под сравнительно большим[1] влиянием Фрейда, просто по содержанию своему не соответствует идеям «Мусагета». Вот почему, давая в 1917 году свое согласие все-таки издать это собрание трудов под маркой «Мусагета», я обусловил это согласие помещением моих *введений*. От успеха «Психологических типов» будет зависеть издание других трех книг в том незаконченном виде, в каком их застала приостановка предприятия. <...>

Наш перевод сделан Софией Антоновной Лорие (с первого издания) и авторизован.

Эмилий Метнер
Цюрих, июль 1929 г.

[1] Под большим влиянием Фрейда Юнг никогда не был.

Предисловие к первому швейцарскому изданию

Эта книга является плодом моей почти двадцатилетней работы в области практической психологии. Мысли, нашедшие свое выражение в этой книге, возникали постепенно, прежде всего из бесчисленных впечатлений и опытов, практически приобретенных мною в качестве психиатра и врача-невролога, равно как и из моего общения с людьми самых разнообразных социальных кругов; дальнейшим материалом послужили обмен мнений в личных беседах с друзьями и противниками и, наконец, критика моей собственной психологической своеобразности. Я заранее решил не утруждать моих читателей казуистикой, но, с другой стороны, мне было важно исторически и терминологически причленить мои абстрагированные от опыта мысли к имеющемуся уже налицо познанию. В проведении этого плана мной руководила не столько потребность исторической справедливости, сколько желание вывести опыт врача-специалиста из узкопрофессиональных рамок, привести его в более широкую связь с иными областями, дающую возможность и образованному неспециалисту воспользоваться опытными данными специальной области. Я никогда не решился бы на такое причленение, которое, по недоразумению, легко можно принять за вторжение в чужие области, если бы не был убежден, что психологические точки зрения, приведенные в этом моем труде, имеют всеобщее значение, всеобщую применяемость и поэтому могут обсуждаться целесообразнее и лучше в общей связи, нежели в форме специально-научных гипотез. Согласно с этим моим намерением я ограничился изложением идей отдельных личностей, потрудившихся над данной проблемой, и отказался от перечисления и приведения всего, что вообще говорилось по интересующему нас вопросу. Такое исчерпывающее изложение материала и мнений, относящихся к области этого вопроса, во-первых, безусловно превысило бы мои силы и, кроме того, не внесло бы ничего основательного в разъяснение и развитие проблемы. Поэтому я не пожалел выбросить большое количество материала, собранного мною в течение долгих лет, и постарался по возможности ограничиться главными пунктами. При этом мне пришлось пожертвовать также и одним весьма ценным документом, бывшим для меня большим подспорьем во время моих предварительных работ, а именно обширной перепиской по вопросу о типах, которую я вел с моим другом, д-ром медицины Шмидом в Базеле. Благодаря этому обмену мыслей мне многое стало яснее, и многое из этой переписки вошло в мою книгу, хотя и в измененной форме. В главных чертах эта переписка принадлежит к предварительным работам, опубликование которых породило бы скорее смут-

ность, нежели ясность. Однако я чувствую себя обязанным высказать тут благодарность моему другу за его труды и помощь.

Д-р К.Г. Юнг

Кюснахт–Цюрих. Весна 20-го года

Предисловие к седьмому швейцарскому изданию

Это новое издание выходит неизмененным, хотя нельзя сказать, что сама книга не нуждается в некоторых дальнейших дополнениях, улучшениях и привлечении нового материала. В особенности несколько сжатое описание типов могло бы быть расширено. Желательно также и рассмотрение психологических работ по типологии, написанных уже после появления данной книги в свет. Но уже и нынешний объем книги столь велик, что расширять его без особой на то необходимости не следует. А кроме того, практической пользы в еще большем усложнении проблемы типологии не так уж много, когда даже ее элементы еще поняты далеко не должным образом. Критики обычно впадают в ошибку, полагая, что сами типы явились, так сказать, плодом свободного воображения и были насильственно «навязаны» эмпирическому материалу. Перед лицом такого предположения я должен подчеркнуть, что моя типология является результатом многолетнего практического опыта — опыта, который остается совершенно закрытым для академического психолога. Я прежде всего врач и практикующий психотерапевт, и все мои психологические формулировки основаны на опыте тяжелой каждодневной профессиональной работы. Поэтому то, что я должен был сказать в данной книге, было стократно проверено — слово за словом — практическим лечением больных и изначально было от них и получено. Естественно, этот медицинский опыт доступен и постигаем лишь теми, кто профессионально нацелен на лечение психических осложнений. Так что я не вижу никакой вины для непрофессионала, если некоторые из моих рассуждений покажутся ему странными или если он подумает, что моя типология является продуктом идиллически безмятежных часов, проведенных уединенно в кабинете. Я сомневаюсь, однако, что подобное чистосердечное заявление является условием для компетентного критического разбора.

К.Г. Юнг
Сентябрь 1937 г.

Предисловие к аргентинскому изданию

Ни одна книга, вносящая существенно новый вклад в копилку знания, не может рассчитывать на привилегию быть всецело понятой. Возможно, это наиболее трудное из всего для новых психологических прозрений в их продвижении вперед. Психология, основанная на опыте, всегда добирается до сути личных и интимных вопросов и, таким образом, пробуждает все, что есть противоречивого и непроясненного в человеческой психике. Если кто-либо в силу профессиональных причин погрузился, подобно мне, в хаос психологических мнений, предрассудков, обидчивости и восприимчивости, то он непременно получит глубокое и неизгладимое впечатление о многообразии индивидуальных психических характеров, тенденций и убеждений, и одновременно с этим он почувствует все возрастающую потребность в известном порядке среди хаотического нагромождения точек зрения. Эта потребность требует критической ориентации и общих принципов и критериев, не слишком специфичных в своих формулировках, которые могли бы служить опорными точками (points de repere) в отсортировке эмпирического материала. То, что я попытался сделать в данной книге, и есть, в сущности, критическая психология.

Эта основная (фундаментальная) тенденция в моей работе часто остается незамеченной, и слишком много читателей впадают в одну и ту же ошибку, думая, что глава X («Общее описание типов») репрезентирует квинтэссенцию и цель всей книги в том смысле, что она дает систему классификации и практическое руководство к достаточному суждению о человеческом характере. В самом деле, даже в медицинских кругах бытует мнение о том, что мой метод лечения заключается в подгонке пациентов под мою систему и выдаче им соответствующего «совета». Это достойное сожаления непонимание совершенно игнорирует тот факт, что подобный вид классификации является не чем иным, как салонной детской игрой, каждый элемент которой столь же пустячен, как деление человечества на брахи- и долихоцефалов. Моя типология перво-наперво представляет критический аппарат, служащий распределению и организации сумбура эмпирического материала, но ни в каком смысле не предназначена для навешивания на людей ярлыков, как это может показаться с первого взгляда. Это не физиогномия и не антропологическая система, а критическая психология, имеющая дело с организацией и определением психических процессов, которые — что и демонстрируется — могут быть типическими. По этой причине я поместил общую типологию и определение терминов в конец книги, вслед за описанием, в главах I–IX

обсуждаемых процессов с помощью многочисленных примеров. Поэтому я мог бы порекомендовать читателю, который действительно хочет понять мою книгу, углубиться прежде всего в главы II и V. Он получит больше из них, чем из любой поверхностно подобранной типологической терминологии, поскольку последнее служит ничему другому, как совершенно бесполезному желанию навешивать ярлыки.

К.Г. Юнг

Кюснахт–Цюрих. Октябрь 1934 г.

Платон и Аристотель! Это не только две системы, но и типы двух различных человеческих натур, которые, с незапамятных времен облаченные во всевозможные одеяния, в той или иной степени противостоят друг другу. Они ожесточенно состязаются, в особенности с начала Средневековья, и ведут свою борьбу до наших дней — и эта борьба составляет самое существенное содержание истории христианской Церкви. Какие бы имена ни возникали на авансцене истории, речь неизменно идет о Платоне и Аристотеле. Натуры мечтательные, мистические, платоновские, из недр своей души выявляют христианские идеи и соответствующие им символы. Натуры практические, приводящие все в порядок, аристотелевские, созидают из этих идей и символов прочную систему, догматику и культ. В конечном итоге Церковь замыкает в себе обе натуры, из которых одни укрываются в священничестве, а другие — в монашестве, однако все время не переставая враждовать друг с другом.

Г. Гейне. Германия, III

Введение

В своей практической врачебной работе с нервными больными я уже давно заметил, что помимо множества индивидуальных различий в человеческой психологии существует также и целый ряд типических различий. Прежде всего выделяются два различных типа, которые я назвал типом *интровертным* и типом *экстравертным*.

Наблюдая за течением человеческой жизни, мы замечаем, что судьба одного человека более обусловлена объектами его интереса, тогда как судьба другого более обусловлена его собственной внутренней жизнью, его собственным субъектом. И так как мы все в известной степени отклоняемся в ту или иную сторону, то мы естественным образом всегда склонны понимать все в смысле своего собственного типа.

Я с самого начала упоминаю об этом обстоятельстве, чтобы заранее предотвратить возможные недоразумения. Разумеется, это обстоятельство значительно затрудняет попытку общего описания типов. Мне следует рассчитывать на большое расположение моего читателя, если я желаю, чтобы меня правильно поняли. Было бы сравнительно просто, если бы каждый читатель знал сам, к какой категории он принадлежит. Но определить, к какому типу принадлежит человек, оказывается делом весьма трудным, в особенности если речь идет о нас самих и о нашем самоопределении. Суждения

о собственной личности всегда чрезвычайно трудны. Затемнение суждений о себе встречается так часто потому, что каждому выраженному типу свойственна особая тенденция к компенсации односторонности своего типа, — тенденция биологически целесообразная, ибо она вызвана стремлением поддержать психическое равновесие. Благодаря компенсации возникают вторичные характеры или типы, представляющие собой картину чрезвычайно загадочную, — разгадать ее подчас бывает настолько трудно, что иногда склоняешься даже к отрицанию и самого существования типов и ограничиваешься признанием одних лишь индивидуальных различий.

Все эти затруднения я должен подчеркнуть для оправдания некоторой своеобразности в своем дальнейшем изложении. Со стороны, конечно, может показаться, что проще всего было бы описать пару конкретных случаев, расчленить их и поставить рядом. Но каждому человеку присущи оба механизма, экстраверсии и интроверсии, и лишь относительный перевес того или другого определяет тип. Чтобы придать картине необходимый рельеф, пришлось бы ее сильно ретушировать, а это ведет уже к более или менее благочестивому обману. К этому присоединяется еще и чрезвычайная сложность психологической реакции человека — эта реакция столь сложна и многообразна, что мне вряд ли удалось бы в полной мере и абсолютно верно изобразить ее. Поэтому я вынужден ограничиться изложением принципов, выведенных мной из множества единичных фактов, которые мне приходилось наблюдать. При этом речь идет не об априорной дедукции, как это может показаться, а о дедуктивном изложении эмпирически приобретенных взглядов и прозрений (инсайтов). Такое проникновение в суть положения дел, как я надеюсь, послужит некоторому разъяснению дилеммы, которая не только в аналитической психологии, но и в других областях науки, равно как и в личных отношениях между людьми, вела и продолжает вести к недоразумениям и раздорам. Отсюда выясняется, почему существование двух различных типов есть, собственно, уже давно известный факт, который в той или другой форме уже давно известен и наблюден знатоками человеческой природы и отрефлектирован глубокими мыслителями, в частности Гете, могучей интуицией которого данный факт воспринимается как общий принцип систолы и диастолы. Термины и понятия, под которыми понимался механизм интроверсии и экстраверсии, очень различны и всегда приспособлены к точке зрения индивидуального наблюдателя. Несмотря на различие формулировок, мы постоянно видим один и тот же общий принцип в основном понимании вопроса, а именно: в одном случае движение интереса направлено на объект, а в другом случае оно отвращается от объекта и направляется к субъекту, на его собственные психические процессы. В первом случае объект действует на тенденции субъекта подобно магниту: объект притягивает их и в значительной мере обусловливает субъекта, — более того, он настолько отчуждает субъекта от самого себя, так изменяет его качества в смысле приравнения к объекту, что можно по-

думать, будто объект имеет большее и в конечном счете решающее значение для субъекта, будто полное подчинение субъекта объекту является, в известной мере, абсолютным предопределением и особым смыслом жизни и судьбы. Во втором случае, наоборот, субъект является и остается центром всех интересов. Создается впечатление, будто вся жизненная энергия направлена в сторону субъекта и поэтому всегда препятствует тому, чтобы объект приобрел какое бы то ни было влияние на субъекта. Кажется, будто энергия уходит от объекта, будто субъект есть магнит, стремящийся притянуть к себе объект.

Такое противоположное отношение к объекту очень трудно определить и описать в удобопонятной и ясной форме — мы при этом рискуем дойти до совершенно парадоксальных формулировок, которые могут скорее затемнить, нежели разъяснить вопрос. В самых общих чертах можно было бы сказать, что интровертная точка зрения есть та, которая всегда и при всех обстоятельствах стремится поставить эго и субъективный психологический процесс над объектом или, по крайней мере, утвердить их по отношению к объекту. Такая установка придает поэтому ценность субъекту большую, чем объекту. Следовательно, уровень ценности объекта всегда будет ниже уровня ценности субъекта — объект, таким образом, имеет лишь второстепенное значение — можно даже сказать, что он подчас является лишь внешним объективным знаком для субъективного содержания, так сказать, воплощением идеи, причем существенным всегда остается сама идея — или же объект является предметом какого-либо чувства, причем, однако, главную роль играет переживание чувства, а не сам объект в его собственной реальности. Экстравертная точка зрения, напротив, ставит субъекта в подчинение объекту, причем объекту принадлежит преобладающая ценность. Субъект имеет всегда второстепенное значение, и субъективный процесс иногда даже мешает или является лишним придатком к объективным событиям. Ясно, что психология, исходящая из этих противоположных точек зрения, должна разделиться на две части, диаметрально противоположные по своему ориентированию. Одна рассматривает все под углом зрения своей собственной ситуации, а другая — под углом зрения объективных событий.

Эти противоположные установки — не что иное, как противоположные механизмы: в одном случае диастолическое расширение, выход из себя к объекту и его захват, в другом — систолическая концентрация и отделение энергии от захваченного объекта. Каждому человеку свойственны оба механизма, а соединение их является выражением его естественного жизненного ритма — и, наверное, не случайность, что Гете образно выразил этот ритм понятием, характеризующим сердечную деятельность. Ритмическая смена обеих форм психической деятельности должна была бы соответствовать нормальному течению жизненного процесса. Однако сложные внешние условия, в которых мы живем, равно как и еще более сложные ус-

ловия нашего индивидуального психического устройства и предрасположения, редко допускают вполне гармоничное течение психической энергии. Внешние обстоятельства и внутренняя диспозиция очень часто благоприятствуют работе одного механизма в ущерб другому. Естественно, что это влечет за собой перевес в сторону работы одного механизма. И если такое состояние по определенным причинам становится преобладающим, то вследствие этого и возникает *тип*, то есть привычная установка, в которой один механизм постоянно господствует, хотя и не будучи в состоянии полностью подавить другой, поскольку и этот другой механизм составляет безусловную принадлежность всего психического хозяйства. Поэтому никогда и не может быть чистого типа в том смысле, чтобы в нем правил исключительно один механизм при полной атрофии другого. Типическая установка есть не что иное, как относительный перевес одного механизма.

Гипотеза об интроверсии и экстраверсии позволяет нам прежде всего различать две обширные группы психологических личностей. Но подобное группирование носит, однако, столь поверхностный и общий характер, что допускает лишь самое общее различение. Более внимательное исследование индивидуальной психологии представителей любой из этих групп тотчас же показывает громадное различие между отдельными индивидами, принадлежащими, несмотря на это, к одной и той же группе. Поэтому нам придется сделать еще один шаг в нашем исследовании с тем, чтобы быть в состоянии определить, в чем же именно заключается различие между индивидами. Опыт убедил меня в том, что, в общем, индивидов можно распределить не только по их универсальному признаку экстраверсии и интроверсии, но и по их отдельным основным психологическим функциям. Внешние обстоятельства и внутренняя диспозиция не только вызывают преобладание экстраверсии или интроверсии, но способствуют, кроме того, преобладанию у индивида одной из основных функций над другими. Опираясь на опыт, я назвал основными психологическими функциями — а именно такими, которые существенно отличаются от всех прочих, — *мышление, чувство, ощущение* и *интуицию*. Если одна из этих функций привычно господствует над другими, то формируется соответствующий тип. Поэтому я различаю мыслительный, чувствующий, ощущающий и интуитивный типы. *Каждый из этих типов, кроме того, может быть интровертным или экстравертным,* смотря по своему отношению к объекту, как это уже было описано выше. В своей предшествующей работе по вопросу о психологических типах я не проводил еще такого различия, а отождествлял мыслительный тип с интровертным, а чувствующий с экстравертным. При более глубоком проникновении такое смешение оказалось несостоятельным. Во избежание недоразумения я попросил бы читателя не терять из виду проведенное здесь различение. С тем чтобы достигнуть полной ясности в столь сложных вопросах, я посвятил последнюю главу этой книги определению психологических понятий, употребляемых мной.

I. Проблема типов в истории античной и средневековой мысли

1. Психология классического периода: гностики, Тертуллиан, Ориген

Хотя психология существует с тех пор, как существует известный нам мир, но объективная психология является достоянием недавних времен. К древней науке можно применить следующее положение: субъективной психологии в ней тем больше, чем меньше психологии объективной. Поэтому сочинения древних хотя и полны психологии, однако содержат очень мало объективно психологического. В немалой мере это может быть обусловлено своеобразностью людских отношений в древности и в Средние века. Античный мир отличался, если можно так выразиться, почти исключительно биологической оценкой человека; это ярче всего выступает в античных привычках жизни и в античных правовых отношениях. В Средние же века — поскольку тогда вообще говорили о ценности человека — человеку давалась метафизическая оценка, которая возникла вместе с мыслью о неутериваемой ценности человеческой души. Такая оценка является компенсацией по отношению к античной точке зрения, но для *личностной* оценки — единственной оценки, способной основоположить объективную психологию, — эта средневековая оценка столь же неблагоприятна, как и античная, биологическая.

Немало людей думают, правда, что психологию можно написать и ex cathedra (в порядке догматически авторитетного изложения). В наши дни большинство людей, конечно, убеждено, что объективная психология должна прежде всего опираться на наблюдение и опыты. Такая основа была бы идеальной, если бы она была возможна. Но идеал и цель науки заключаются не в том, чтобы давать по возможности точное описание фактов — наука не может конкурировать с кинематографическими снимками и фонографическими пластинками, — нет, цель, стремление и назначение науки заключаются в постановлении закона, а закон есть не что иное, как сокращенное выражение для многообразных процессов, имеющих, однако, нечто общее между собой. Таким образом, цель науки благодаря научному *пониманию* возвышается над тем, что лишь *опытно* познаваемо; цель эта всегда останется продуктом субъективной психологической констелляции исследователя, несмотря на всеобщую и доказанную значимость. В образовании научных теорий и понятий заключается много личного и случайного. «Уравнение» бывает не только психофизическим, но и психологическим, личным. Мы видим цвета, но не видим длины

световых волн. Этот общеизвестный факт никогда не следует терять из виду в вопросах психологии. Воздействие личного «уравнения» (Gleichung) начинается уже во время наблюдений. *Мы видим в объекте то, что лучше всего могли бы увидеть внутри самих себя.* Так, прежде всего «в чужом глазу сучок мы видим, в своем не видим и бревна». В так называемой объективной психологии я не доверяю принципу «чистого наблюдения», разве что смотришь через очки хроноскопа, тахистоскопа и других «психологических» приборов. Таким образом, можно охранить себя также и от чрезмерного избытка данных психологического опыта.

Но значение личного психологического «уравнения» выступает еще гораздо ярче тогда, когда исследователь излагает подробно свои наблюдения, уже не говоря о понимании и абстрагировании опытного материала! В психологии более чем где-либо неизбежно приходится ставить основное требование, чтобы наблюдатель и исследователь были адекватны своему объекту в том смысле, чтобы они были в состоянии видеть не только одно, но и другое. Нельзя, конечно, требовать, чтобы наблюдатель смотрел *только* объективно, — это невозможно. Надо довольствоваться уже тем, если он смотрит *не слишком* субъективно. Что субъективное наблюдение и понимание согласуются с объективными фактами психологического объекта, лишь постольку доказательно для понимания, поскольку оно не притязает на всеобщую значимость, а ограничивается значением лишь для каждой данной области объекта. В таком смысле бревно в собственном глазу даже способствует нахождению сучка в глазу ближнего. В этом случае бревно в собственном глазу вовсе не служит доказательством того, что в глазу у ближнего нет даже сучка. Но расстройство зрения легко может подать повод к всеобщей теории, по которой всякий сучок принимает размер бревна.

Признание и уважение субъективной обусловленности познаний вообще, в особенности же познаний психологических, является первым условием для научной и справедливой оценки психики, отличной от психики наблюдающего субъекта. Но это условие возможно лишь в том случае, если наблюдатель в точности знает диапазон и свойство своей собственной личности. Однако знать это он может лишь тогда, когда значительно освободится от нивелирующих влияний коллективных суждений и коллективных чувств и вследствие этого достигнет ясного понимания своей собственной индивидуальности.

Чем дальше мы в истории оглядываемся назад, тем более мы видим, как личность мало-помалу исчезает под покровом коллективности. А если мы наконец опустимся до первобытной психологии, то найдем, что там о понятии индивидуального и вовсе речи быть не может. Вместо индивидуальности мы обнаруживаем лишь зависимость от коллектива и отнесенность к нему или «мистическое соучастие» (participation mystique — Леви-Брюль). Но коллективная установка мешает познанию и оценке психоло-

гии, отличной от субъекта, ибо коллективно установленный дух не способен мыслить и чувствовать иначе, как только проецируя. То, что мы разумеем под понятием индивида, является сравнительно недавним завоеванием истории духа и культуры. И неудивительно, что некогда всемогущая коллективная установка создала, так сказать, невозможность всякой объективной психологической оценки индивидуальных различий, равно как и вообще научного объективирования индивидуально-психологических процессов. Вследствие такого недочета в психологическом мышлении познание слишком ярко окрасилось психологией — так сказать, «психологизировалось», — то есть оказалось насыщенным проецированной психологией. Яркими примерами тому могут послужить первые попытки философского объяснения происхождения миров. Наряду с развитием индивидуальности и обусловленным им развитием дифференцирования в психологии человека мы видим в объективной науке освобождение от психологии.

Из всего вышеизложенного становится понятным, почему источники объективной психологии так скудны в материалах, дошедших до нас из древних времен. Разделение на четыре темперамента, перешедшее к нам от древних, есть типизирование, почти что лишенное психологических свойств, потому что темпераменты несут в себе в значительной степени психофизическую окраску. Однако недостаток каких-либо сведений вовсе не доказывает, что в античной классической литературе мы не найдем следов воздействия тех психологических пар противоположностей, о которых мы здесь говорим.

Так, философия гностиков установила три типа, быть может, соответственно с тремя основными психологическими функциями — *мышлением, чувством и ощущением*. Мышлению, таким образом, соответствовал бы пневматик (pneumatikoi), чувству — психик (psychikoi), ощущению — гилик (hylikoi). Подчиненное положение психика соответствует духу гностицизма, который, в отличие от христианства, настаивал на исключительной ценности познания. Христианские же принципы любви и веры относились отрицательно к познанию. В сфере христианства пневматик был бы поэтому не вполне оценен и признан, поскольку он являлся бы чистым представителем только гнозиса, только одного *познания*.

Вспомним также о различии типов при разборе долголетней, ожесточенной борьбы, которую Церковь от начала вела против учения гностиков. При несомненном преобладании практического направления, которым отличалось христианство первых времен, человек интеллектуальный всегда рисковал остаться за флагом, если только он не следовал своему боевому инстинкту и не отдавался всецело апологетической полемике. Правило веры «Regula fidei» слишком ограничивало и не допускало никакого самостоятельного движения. Более того, оно не несло в себе позитивного интеллектуального содержания. В нем заключалось ограниченное число

мыслей, с практической точки зрения чрезвычайно ценных, но сковывающих мышление. Sacrificium intellectus (*лат.* — жертвоприношение интеллекта) гораздо тяжелее поражало человека мысли, нежели человека чувства. Поэтому вполне понятно, что содержания гнозиса, главным образом познавательные, ценность которых и для нашего современного умственного развития не только не утратилась, но даже значительно возросла, — что такие содержания неудержимо привлекали принадлежавших к лону Церкви людей интеллектуального типа. Для таких людей именно эти содержания и являлись настоящим мирским соблазном. Особенно досаждал Церкви *докетизм* со своим утверждением, будто Христос обладал лишь видимостью плоти и что все его земное существование и страдание было также одной лишь видимостью. Это утверждение выдвигает мышление на первый план в ущерб всему, что человек способен воспринять чувством.

Мы вправе сказать, что две фигуры яснее всего олицетворяют борьбу с гнозисом — фигуры чрезвычайно значительные, не только как Отцы Церкви, но и как личности. Мы говорим о Тертуллиане и Оригене — оба жили в конце II века н. э. и были почти современниками. Вот что говорит о них Шульц: «Один организм способен воспринимать питательное вещество почти без остатка и вполне ассимилировать его, — другой же, напротив, выделяет его почти без остатка, словно в возбужденном состоянии энергичной самообороны. Столь же противоположно реагировали Ориген и Тертуллиан. Их противоположные реакции по отношению к гнозису не только обрисовывают их характеры и их миросозерцания, но имеют и принципиальное значение для роли, которую играл гнозис в духовной жизни и религиозных течениях той эпохи»[1].

Тертуллиан родился в Карфагене около 160 года н. э. Он был язычником и лет до тридцати пяти предавался чувственной жизни, царившей в его городе; после этого он стал христианином. Он был автором многочисленных сочинений, которые с несомненной ясностью вырисовывают перед нами его характер, главным образом и интересующий нас. Особенно ярко выступает перед нами его беспримерно благородное рвение, его священный огонь, страстный темперамент и глубокая проникновенность его религиозного понимания. Ради истины, однажды им признанной, он становится фанатичным, гениально односторонним и нетерпимым. Тертуллиан — боевая натура, не имеющая себе равных, борец беспощадный, видящий свою победу лишь в полном поражении противника; язык его — словно сверкающее острие меча, с жестоким мастерством направленное на врага. Он — создатель церковной латыни, остававшейся в силе в течение более тысячи лет. Он же создает и терминологию юной Церкви. «Уж если он принимал какую-либо точку зрения, он последовательно проводил ее до последних преде-

[1] *Schultz W.* Dokumente der Gnosis. Jena, 1910.

лов, словно гонимый сонмом бесов, даже и тогда, когда право уже давно не было больше на его стороне и всякий разумный порядок лежал разбитым у его ног». Страстность его мышления была так беспощадна, что он постоянно отчуждался именно от того, чему раньше отдавался всеми фибрами души. Соответственно с этим и этика его до крайности строга и сурова. Он предписывал искать мученичество, вместо того чтобы избегать его; он не допускал второго брака и требовал, чтобы женщины постоянно скрывали свои лица под густой фатой. Против гнозиса, являющегося страстью к мышлению и познанию, он боролся с фанатической беспощадностью, равно как и против философии и науки, в сущности мало отличавшихся от гнозиса. Тертуллиану приписывают грандиозное в своем роде признание: Credo quia absurdum est («Верую, потому что абсурдно»). Исторически это не совсем точно — он сказал лишь (De came Christi 5): «Et mortuus est Dei protsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est» («И умер сын Божий, что совершенно вероятно потому, что абсурдно. И погребенный воскрес — это достоверно потому, что невозможно»).

Вследствие проницательности своего ума он понимал всю ничтожность философских и гностических знаний и с презрением отвергал их. Взамен того он ссылался на свидетельства своего внутреннего мира, на внутренние факты, переживаемые им и составляющие одно единое целое с его верой. Их он дорабатывал до формул и стал, таким образом, творцом умопостигаемых связей, и по сие время лежащих в основе католической системы. Иррациональный факт внутреннего переживания, который для Тертуллиана был по существу динамическим, являлся принципом и основоположением, противопоставленным миру, равно как и общепризнанной науке и философии. Привожу собственные слова Тертуллиана: «Призываю новое свидетельство или, вернее сказать, свидетельство более известное, нежели все памятники, запечатленные письменами, — свидетельство более обсуждаемое, нежели все системы жизни, более распространенное, нежели какое-либо обнародование, — свидетельство, которое полнее и больше всего человека, а именно то, что составляет сущность всего человека. Так подойди же и предстань предо мною, о душа! Если ты божественна и вечна, как полагают иные философы, — то ты не можешь солгать; если ты не божественна, а подвластна смерти — как полагает, правда, один лишь Эпикур, — то ты не дерзнешь солгать; снизошла ли ты с неба или рождена из праха земного, сочетание ли ты чисел или атомов, зачинаешь ли ты свое существование вместе с зачатием плоти или лишь впоследствии внедряешься в нее — все равно, откуда бы ты ни произошла и как бы ни создала ты человека таким, каким он есть, а именно существом разумным, способным к восприятию и познанию! Тебя же я не призываю, душа, обученная в школах, искушенная книжным познанием, вскормленная и вспоенная в академиях и аттиче-

ских колоннадах, — тебя, что вещаешь мудрость. Нет, я беседовать хочу с тобой, душа, что проста и не мудрствуешь лукаво, — с тобой, неопытной и неловкой, какою ты бываешь у тех, кто, кроме тебя, ничего не имеет, — с тобой, приходящей с улицы, с угла, из мастерской. Мне нужно именно твое незнание».

Самоизувечение Тертуллиана путем sacrificium intellectus приводит его к открытому признанию иррационального факта внутреннего переживания, то есть к истинной основе его верования. Необходимость религиозного процесса, который он ощущал внутри себя, он выразил в непревзойденной формуле: Anima naturaliter Christiana («Душа по природе своей христианка»). Вместе с sacrificium intellectus для него утратили всякое значение и философия, наука, а следовательно, и гнозис. В дальнейшем течении его жизни вышеописанные черты характера стали выступать еще резче. Когда Церковь была наконец поставлена в необходимость идти на компромиссы в угоду большинству, Тертуллиан против этого возмутился и стал ярким приверженцем фригийского пророка Монтана. Монтан был экстатиком, представителем принципа абсолютного отрицания всего мирского, поборником безусловной одухотворенности. В ожесточенных памфлетах Тертуллиан набросился на политику папы Каликста и очутился, таким образом, вместе с монтанизмом более или менее extra ecclesiam. Согласно показанию Августина, он впоследствии будто бы не поладил и с монтанистской сектой и основал свою собственную.

Можно сказать, что Тертуллиан — классический пример интровертного мышления. Его огромный, необыкновенно проницательный интеллект сопровождается очевидной чувственностью (sensuality). Процесс психологического развития, который мы называем *христианским,* доводит его до жертвы, до уничтожения, отрезания самого ценного органа (ампутации наиболее ценной функции) — мифическая идея, заключенная и в великом символе жертвоприношения Сына Божьего. Самым ценным органом Тертуллиана именно и был интеллект и вытекающее из него ясное познание. Вследствие sacrificium intellectus он преградил себе путь к чисто логическому рассудочному развитию и по необходимости должен был признать основой своего существа иррациональную динамику своих душевных глубин. Он должен был ненавидеть гностический мир мысли, его специфически интеллектуальную оценку динамических душевных глубин, потому что это именно и был тот путь, который ему надлежало покинуть для того, чтобы признать принцип чувства.

Полной противоположностью Тертуллиану является Ориген. Ориген родился в Александрии в 185 году н. э. Его отец был христианским мучеником. Сам Ориген вырос в совершенно своеобразной духовной атмосфере, в которой переплетались и сливались мысли Востока и Запада. С большой любознательностью он усваивал себе все достойное изучения и, таким образом, воспринял совокупность всего, что в те времена давал неисчерпае-

мо богатый александрийский мир идей: христианских, иудейских, эллинистических, египетских. Он с успехом выступал в качестве учителя в школе катехизаторов. Языческий философ Порфирий, ученик Плотина, так отзывается о нем: «Внешняя жизнь его была христианской и противозаконной, но в своих мнениях о вещах и о божестве он был близок эллинам и в инородные мифы вводил представления греков».

Еще до 211 года совершилось его самооскопление, о внутренних мотивах которого можно только догадываться, поскольку исторически они неизвестны. Как личность он пользовался большим влиянием, речь его очаровывала и убеждала. Он был постоянно окружен учениками и целой толпой стенографов, на лету ловивших драгоценные слова, исходящие из уст почитаемого учителя. Он известен как автор многочисленных сочинений; в деле преподавания он развивал огромную энергию. В Антиохии он читал лекции по богословию даже матери императрице, Маммее. В Кесарии[1] он возглавлял школу. Его преподавательская деятельность многократно прерывалась далекими путешествиями. Он обладал необыкновенной ученостью и изумительной способностью тщательного исследования вещей. Он отыскивал древние библейские рукописи и приобрел заслуженную известность своим разбором и критикой подлинных текстов. «Он был великим ученым, да, единственным истинным ученым в древней Церкви», — говорит о нем Гарнак. В противоположность Тертуллиану Ориген не замыкался от влияния гностицизма, — напротив, он даже ввел его, правда в смягченной форме, в лоно Церкви — по крайней мере таково было его стремление. Можно даже сказать, что по своему мышлению и своим основным воззрениям он и сам был христианским гностиком. Его позицию по отношению к *вере* и *знанию* Гарнак определяет следующими психологически многозначительными словами: «Библия одинаково нужна как тем, так и другим: верующим она дает необходимые им факты и заповеди, а люди науки разбирают идеи, заключающиеся в ней, и черпают из нее силу, возносящую их до лицезрения Бога и до любви к Нему; благодаря духовному толкованию (аллегорическому объяснению, герменевтике) материальное вещество растворяется и претворяется в космосе идей, благодаря «восхождению» оно постепенно преодолевается и оставляется позади как пройденный этап; наконец, тварь Божия — исшедший от Бога дух — возвращается к своему началу и достигает блаженного покоя, погружения в Божество (amor et visio)».

Богословие Оригена, в отличие от богословия Тертуллиана, было по существу философским и, можно сказать, вполне укладывалось в рамки философии неоплатонизма. В Оригене мы видим мирное и гармоничное слияние и взаимопроникновение двух сфер: греческой философии и гностицизма, с одной стороны, и мира христианских идей — с другой. Но та-

[1] Город в Палестине. — *Прим. ред.*

кая широкая и глубокая терпимость и справедливость навлекли на Оригена преследование и осуждение со стороны Церкви. Правда, конечный приговор был вынесен лишь после его смерти, наступившей от последствий истязания и пытки, которым Ориген, будучи уже старцем, подвергся во время гонения на христиан при Деции. В 399 году папа Анастасий I всенародно предал его анафеме, а в 543 году его лжеучение было проклято Всецерковным собором, созванным Юстинианом, и это проклятие было закреплено приговорами позднейших церковных соборов.

Ориген — классический представитель экстравертного типа. Его основное ориентирование направлено на объект, это явствует как из его добросовестного внимания к объективным фактам и условиям, вызывающим их, так и из формулирования верховного принципа — amor et visio Dei. Христианство на пути своего развития встретилось в лице Оригена с таким типом, первоосновой которого является отношение к объектам; символически такое отношение искони выражалось в сексуальности, почему по некоторым теориям все существенные психические функции и сводятся к сексуальности. Поэтому и кастрация является выражением, адекватным жертве самой ценной функции. В высшей степени характерно то, что Тертуллиан приносит sacrificium intellectus, тогда как Ориген — sacrificum phalli, ибо христианский процесс требует полного уничтожения чувственной привязанности к объекту, точнее говоря, он требует жертвы наиболее ценной функции, наивысшего блага, наиболее сильного влечения. С биологической точки зрения жертва приносится во имя доместикации; с психологической же точки зрения — во имя расторжения старых связанностей и, следовательно, во имя новых возможностей духовного развития.

Тертуллиан пожертвовал интеллектом, потому что именно интеллект особенно сильно привязывал его к мирскому. Он боролся с гностицизмом, потому что это учение олицетворяло в его глазах ложный путь, ведущий в область интеллекта, — интеллекта, обусловливающего также и чувственность. И действительно, соответственно с этим фактом мы видим, что гностицизм разветвляется в двух направлениях: гностики одного направления стремятся к чрезмерной одухотворенности; гностики же другого — погрязают в этическом анархизме, абсолютном либертинизме (*англ.* — распущенность, распутство; вольнодумство), не останавливающемся ни перед какой формой разврата, даже перед самой отвратительной извращенностью и бесстыдной разнузданностью. Представители гностицизма даже разделялись на энкратитов (воздержанных), с одной стороны, и на антитактов и антиномистов (противников порядка и законности) — с другой; эти последние грешили по принципу и предавались самому разнузданному распутству умышленно, на основании известных постановлений. К числу последних принадлежали николаиты, архонтики и пр., равно как и метко названные борбориане. Как тесно соприкасались кажущиеся контрасты,

мы видим на примере архонтиков, где одна и та же секта распадалась на энкратическое и на антиномистическое направление, причем и то и другое оставалось логичным и последовательным. Кто желает ознакомиться с этическим значением смелого и широко проведенного интеллектуализма, пусть изучит историю гностических нравов. Тогда sacrificium intellectus станет безусловно понятным. Представители этого течения были последовательны не только в теории, но и на практике, и изживали до последних пределов, до абсурда все измышления своего интеллекта.

Ориген же пожертвовал чувственной связанностью с миром и ради этой жертвы оскопил, изувечил самого себя. Очевидно, что для него специфическую опасность представлял не интеллект, а, скорее, чувство и ощущение, связывавшие его с объектом. Путем кастрации он преодолел чувственность, присущую гностицизму, и смело мог отдаться богатству гностического мышления. Тертуллиан же пожертвовал интеллектом, замкнулся от влияния гностицизма, но тем самым достиг такой глубины религиозного чувства, какой мы тщетно искали бы у Оригена. О Тертуллиане говорит Шульц: «От Оригена он отличался тем, что каждое свое слово переживал в сокровеннейших недрах души; его увлекал не рассудок, как Оригена, а сердечный порыв, и в этом его превосходство. Однако, с другой стороны, он уступает Оригену, потому что он, самый страстный из всех мыслителей, доходит чуть ли не до отрицания всякого знания и свою борьбу с гнозисом чуть ли не доводит до борьбы с человеческой мыслью вообще».

Мы видим на этих примерах, как в процессе развития христианства самая сущность первоначального типа превращается в свою противоположность: Тертуллиан, глубокий мыслитель, становится человеком чувства; Ориген становится ученым и всецело теряет себя в интеллектуалитете. Нетрудно, конечно, логически перевернуть вопрос и сказать, что Тертуллиан искони был человеком чувства, а Ориген человеком мысли. Но такая обратная постановка вопроса вовсе не уничтожает самого факта типического различия, а оставляет его по-прежнему в силе и, кроме того, отнюдь не объясняет, почему же Тертуллиан видел своего опаснейшего врага в области мысли, а Ориген в области сексуальности. Можно было бы сказать, что оба ошиблись, и в качестве аргумента привести факт роковой неудачи, к которой в конечном итоге свелась жизнь обоих. Тогда пришлось бы допустить, что каждый из них пожертвовал тем, что ему было менее дорого, то есть некоторым образом совершил обманную сделку с судьбой. Почему бы не принять и не признать даже такого мнения? Ведь известно, что даже среди первобытных людей находились такие хитрецы, которые, подходя к своему фетишу с черной курицей под мышкой, говорили: «Смотри, вот я приношу тебе в жертву прекрасную черную свинью!» Однако мое мнение таково, что объяснение, стремящееся во что бы то ни стало обесценить какой-либо факт, не всегда и не при

всех обстоятельствах бывает самым верным, даже если такое объяснение представляется нам вполне «биологическим» и приносит среднему человеку то несомненное облегчение, которое он испытывает всегда, когда ему удается низвести нечто великое до своего плоского уровня. Но поскольку мы можем судить о личностях этих двух великих представителей человеческого духа, мы должны признать их столь проникновенными и серьезными, что о хитрой проделке или обмане и речи быть не могло: их христианское обращение было истинным и правдивым.

Мы не отвлечемся от прямого пути наших исследований, если на примере настоящего случая представим себе, какое психологическое значение имеет нарушение естественного потока наших влечений, каким является христианский (жертвенный) процесс, а именно: из всего вышесказанного вытекает, что обращение является одновременно и переходом в другую установку. Вместе с тем становится ясным происхождение того определяющего мотива, который ведет к обращению; также выясняется, насколько Тертуллиан был прав, говоря, что душа «от природы христианка». Естественное направление влечений следует, как и все в природе, принципу наименьшей затраты сил. Но бывает так, что один человек обладает большими способностями в одной области, другой человек — в другой. Или же бывает так, что приспособление к окружающей среде в детстве требует то несколько более сдержанности и вдумчивости, то несколько более эмпатии и участия, смотря по тому, каковы родители и обстоятельства жизни. Это автоматически ведет к известной излюбленной установке, благодаря которой и образуются различные типы. Так как каждый человек, в качестве относительно устойчивого существа, обладает всеми основными психологическими функциями, то для полного приспособления было бы психологически необходимо, чтобы человек равномерно и применял их. Ибо должна же быть какая-нибудь причина для существования различных путей психологического приспособления; ясно, что недостаточно одного лишь пути, потому что объект, воспринятый, например, только мыслью или только чувством, будет постигнут лишь отчасти. При односторонней (типической) установке получается недочет в психологическом приспособлении, который в течение жизни все возрастает, пока, наконец, рано или поздно, нарушается сама способность приспособления, а это толкает субъекта на путь компенсации. Компенсация же достигается лишь отрезанием (жертвой) той установки, что господствовала до сих пор. Это влечет за собой временную запруженность энергии и наводнение каналов, сознательно еще не использованных, но бессознательно уже лежащих наготове. Недочет в приспособлении, являющийся движущей силой (causa efficiens) для процесса обращения, субъективно дает о себе знать в форме смутного чувства неудовлетворенности. Такая атмосфера царила в самом начале нашего летосчисления. Необычайная, изумительная жажда искупления овладела человечеством и вызвала в Древнем Риме неслыханный доселе расцвет всех возможных

и невозможных религиозных культов. Не было недостатка и в представителях теории изживания (Auslebetheorie), которые вместо «биологии» основывались на данных науки тех времен. Кроме того, люди изо всех сил изощрялись в умозрительных догадках о том, почему человеку живется так плохо; однако каузализм тех времен был несколько шире каузализма нашей современной науки: искали причины не только в детстве, но погружались уже сразу в космогонию, причем измышляли самые разнообразные системы, раскрывающие все, что происходило на заре человечества еще раньше и что было причиной того невыносимого положения, в котором человечество в конце концов очутилось.

Жертвы, принесенные Тертуллианом и Оригеном, на наш вкус чрезмерны, но они, безусловно, соответствовали духу того времени, духу совершенной конкретности. В согласии с этим духом представители гностицизма принимали свои видения за саму реальность или, по крайней мере, за нечто к ней относящееся — поэтому и Тертуллиан придавал факту своего внутреннего чувства объективную значимость. Процесс перемещения установки, воспринятый внутренне и субъективно, гностицизм проецировал в виде космогонической системы и верил в объективную реальность своих психологических образов.

В моем труде[1] я оставил открытым вопрос об источнике своеобразного направления *либидо* в христианском процессе. В том же труде я говорю о расщеплении либидо на две половины, направленные друг против друга. Объясняется это односторонностью психологической установки, односторонностью столь великой, что компенсация, всплывшая из недр бессознательного, принудительно провела свою линию. Гностическое движение в первые века новой эры обнаруживает особенно ярко роль бессознательных содержаний в момент возникновения и решительного проведения компенсации. Христианство обозначает в известном смысле разрушение и жертвоприношение античных культурных ценностей, то есть античной установки. Надо ли еще доказывать в наше время, что совершенно безразлично, говорим ли мы о том, что творится в наши дни, или о том, что было 2000 лет тому назад?

2. Богословские споры в раннехристианской Церкви

Весьма вероятно, что мы встретим типовую противоположность в истории ересей и расколов, происходящих в столь богатой спорами Церкви ранних христиан. Эбиониты или иудействующие христиане, быть может тождественные с первыми христианами вообще, веровали в исключи-

[1] *Jung C.G.* Wandlungen und Symbole der Libido. Leipzig; Wien, 1912; *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы. СПб., 1994. С. 416.

тельно человеческую природу Христа и считали его сыном Марии и Иосифа, получившим лишь впоследствии посвящение через Духа Святого. В этом вопросе эбиониты являются по отношению к докетам представителями противоположной крайности, и эта противоположность продолжала действовать еще долгое время спустя. Около 320 года н. э. вместе с арианской ересью вновь появилась та же борьба противоположностей, хотя и в измененной форме, а именно: более ожесточенная в церковно-политическом отношении, но более мягкая по содержанию. Арий отрицал предложенную Церковью формулу «ὁμοούσιος» (равный Отцу) и утверждал «ὅμοιος» (сходный с Отцом). При более внимательном исследовании истории великого арианского спора о *гомоузии* и *гомойузии* (единосущие и подобосущие Христа с Богом) мы увидим, что гомойузия носит отпечаток более чувственный, более доступный человеческому чувству, в противоположность к чисто умозрительной и абстрактной точке зрения гомоузии. То же самое можно, как нам кажется, сказать и о возмущении *монофизитов* (утверждавших абсолютное единство естества Христова) против *диофизитской* формулы, постановленной на Халкедонском вселенском соборе (диофизиты утверждали неделимую целость двух естеств в Иисусе, а именно слияние человеческого и божественного естества); это возмущение монофизитов опять-таки противопоставляет две точки зрения: абстрактную и непредставляемую, с одной стороны, и чувственно-естественную, выраженную диофизитской формулой, — с другой.

Вместе с тем нас поражает, что как в арианском движении, так и в споре между монофизитами и диофизитами тонкий догматический вопрос играл первенствующую роль лишь для тех умов, которые первоначально занялись этой проблемой, но отнюдь не для большой массы, которая завладела догматическим спором и использовала его в своих партийных интересах. Столь тонкий вопрос и в те времена не мог быть двигательной силой для народных масс — массами двигали проблемы и претензии, относящиеся к политической власти, ничего общего не имевшие с богословским разногласием. Если различение типов тут и имело какое-либо значение, то лишь постольку, поскольку оно создавало различные пароли, налагавшие на грубые инстинкты толпы красивые этикетки. Но это отнюдь не уничтожает того факта, что для тех, кто разжег этот спор, вопрос о гомоузии и гомойузии играл серьезную роль. И это потому, что за этим спором скрывалась как историческая, так и психологическая противоположность, а именно противоположность между верованием эбионитов в Христа как чистого человека с относительной (кажущейся) божественностью и верованием докетов в чистого Бога-Христа, обладающего лишь видимостью плоти. А под этим слоем мы находим еще более глубокий и великий психологический раскол, а именно: одна сторона утверждает, что главная ценность и главное значение заключаются в чувственно воспринимаемом, субъектом чего —

хотя и не всегда — является человеческое и личностное или, по крайней мере, всегда спроецированное человеческое ощущение; другая сторона стоит за то, что главная ценность заключается в абстрактном и внечеловеческом, коего субъект есть функция, то есть объективный естественный процесс, протекающий в безличной закономерности, по ту сторону человеческих ощущений и даже как их основа. Первая точка зрения жертвует единичной функцией в пользу функционального комплекса, который представлен человеком как таковым; вторая — жертвует человеком, то есть неизбежным носителем комплекса, в пользу единичной функции. При этом каждая из точек зрения отрицает то, в чем другая усматривает главную ценность. Чем решительнее представители обеих партий отождествляются со своей точкой зрения, тем более они стараются — быть может, с наилучшими намерениями — взаимно навязать друг другу свое мнение, неизбежно насилуя при этом главную ценность другого.

По-видимому, другая сторона противоположности типов выступает во время пелагианского спора в начале V столетия. Глубоко прочувствованный Тертуллианом внутренний опыт, по которому человек, несмотря на крещение, все же подвержен греху, — такой внутренний опыт мы находим и у Августина, имеющего много общего с Тертуллианом. Августин идет дальше и доходит до пессимистического учения о первородном грехе, сущность которого заключается в унаследованной от Адама согреховности (concupiscentia)[1].

Наличности первородного греха Августин противопоставляет искупляющую силу Божьей благодати при посредстве созданного ею института Церкви, которая заведует средствами искупления. При таком понимании ценность человеческой личности низводится до минимума. Человек, в сущности, не что иное, как жалкое, порочное существо, во всяком случае, обреченное стать добычей дьявола, если его не спасет Божья благодать при посредстве искупительной силы Единой Церкви. Такое понимание более или менее уничтожает не только ценность, но и нравственную свободу и самоопределение человека; но тем более возрастает ценность и значение *идеи* Церкви, что вполне соответствует программе, проводимой в августиновском Civitas Dei *(Божием граде)*.

Против столь безнадежного, гнетущего понимания постоянно восстает чувство свободы и нравственной ценности человека — чувство, которое надолго не заглушить даже самым глубоким размышлением, даже самой беспощадной логикой. Право человека на чувство своей ценности нашло своего поборника в лице Пелагия, британского монаха, и его ученика Целестина. Их учение основывалось на нравственной свободе человека как на психической данности. Показателем психологического сродства между

[1] Вожделение (*лат.*). Мы бы сказали необузданное либидо, которое как астральное, роковое принуждение толкает человека на грех и погибель.

пелагианской и диофизитской точками зрения является то, что преследуемые последователи Пелагия нашли убежище у Нестория, митрополита константинопольского. Несторий настаивал на разделении двух естеств в Христе, в противоположность учению Кирилла, проповедовавшего физическое естество Христа как Богочеловека (Θεάνθρωπος). Несторий так же восставал против понимания Марии как Богородицы (Θεοτόκος) и признавал в ней лишь христородицу (Χριστοτόκος). Понимание Марии как Богоматери он совершенно справедливо называл даже языческим. От него пошел несторианский спор, который в конце концов привел к расколу и отпадению несторианской Церкви.

3. Проблема пресуществления

Эти споры окончились вместе с великими политическими переворотами, падением Римской империи и гибелью античной цивилизации. Когда же несколько веков спустя в мире вновь наступила некоторая устойчивость, тогда понемногу начали вновь выступать и характерные психологические различия, сначала робко, но по мере развития культуры все интенсивнее и ярче. Проблемы, волновавшие Церковь раннего периода христианства, были, правда, заменены иными, они нашли новые формы, но психология, скрытая в них, осталась прежней.

В середине IX века н. э. настоятель монастыря Пасхазий Радберт обнародовал свой труд, в котором он является представителем учения о пресуществлении, утверждающего, что во время причастия вино и хлеб превращаются в истинную кровь и плоть Христову. Такое понимание стало, как известно, догматом, по которому превращение совершается vere, realiter, substantialiter (в истине, в действительности, в теле), в том смысле, что хотя случайные признаки вещей (accidentia), как хлеб и вино, сохраняют свой внешний вид, однако в сущности своей (essentia) они есть настоящая плоть и кровь Христа. Против такой крайней конкретизации символа дерзнул выступить один монах, по имени Ратрамн, из того же монастыря, настоятелем которого был Радберт. Но самым решительным противником Радберта оказался Скот Эригена, великий философ и смелый мыслитель начала Средних веков, стоявший так одиноко и высоко над своим временем, что, как говорил Газе в своей «Истории Церкви», проклятие Церкви поразило его лишь несколько столетий спустя (в XIII веке). В бытность свою настоятелем в Мальмесбери он был убит своими же монахами в 889 году. Скот Эригена, для которого истинная философия сливалась с истинной религией, не был слепым приверженцем авторитета и положений, раз и навсегда данных, потому что, в отличие от большинства своих современников, он умел самостоятельно мыслить. Разум он ставил над авторитетом, что было, может быть, весьма несвоевременно, но обеспечивало ему признание будущими веками. Даже авторитет Отцов Церкви, стоявших над и вне всякой критики, он при-

знавал лишь постольку, поскольку в их научных трудах таились сокровища человеческого разума. Он утверждал и то, что причастие — не что иное, как воспоминание о последней вечере, проведенной Иисусом со своими учениками, — толкование, которого всегда будет придерживаться всякий разумный человек. Но как бы ясны и по-человечески просты ни были воззрения и мысли Эригены, отнюдь не умалявшего смысла и ценности священного обряда, этот мыслитель не мог, однако, вчувствоваться в дух своего времени, не мог проникнуться желаниями своей среды, доказательством чего может послужить убиение его же собственными товарищами по монастырю. Он не имел успеха как раз потому, что мыслил последовательно и разумно, — успех выпал на долю Радберта, который хотя мыслить и не умел, но зато «пресуществил» символическое и значимое, и довел его до грубой чувственной осязаемости, очевидно, потому, что чувствовал дух своего времени, требовавший конкретизации религиозных переживаний.

Нетрудно усмотреть и в этом споре те основные элементы, с которыми мы встречались и раньше в спорах, уже нами разобранных, а именно: с одной стороны, точку зрения абстрактную и отрицательно относящуюся к смешению с конкретным объектом, с другой стороны, точку зрения, конкретизирующую и направленную на объект.

Мы вовсе не намерены односторонне, исходя из интеллектуальной точки зрения, обесценивать личность и деятельность Радберта. Правда, разбираемый нами догмат кажется современному уму особенно нелепым, но, несмотря на это, мы отнюдь не должны отнимать у него всякую историческую ценность. Правда, этот догмат является блестящим показным вкладом в собрание человеческих заблуждений, однако это еще вовсе не доказывает eo ipso (в силу этого) его малоценности, ибо раньше, чем его осуждать, необходимо тщательно исследовать, как действовал этот догмат в религиозной жизни тех веков и чем наше время косвенно обязано ему. И в самом деле, нельзя упускать из виду, что именно вера в действительность этого чуда требует отрешения психического процесса от того, что познается с помощью внешних чувств, — отрешения, которое неизбежно должно влиять на характер психического процесса. Дело в том, что процесс определенно направленного мышления становится положительно невозможным, если чувственно воспринимаемое приобретает слишком высокую ценность у порога сознания. Приобретая слишком высокую ценность, чувственно воспринимаемое постоянно проникает в психику, разрывая и разрушая функцию определенно-направленного мышления, основанную именно на исключении всего неподходящего. Это простое рассуждение непосредственно показывает нам, каков практический смысл подобных догматов и обрядов: рассмотренные с такой точки зрения, они могут устоять и перед чисто приспособленческим «биологическим» воззрением, не говоря уже о прямых, специфически религиозных воздействиях, которые имеет на отдельного человека вера в этот догмат. Несмотря на высоту, на которой для нас стоит

Скот Эригена, мы не имеем никакого права обесценивать деятельность Радберта. На этом примере нам следовало бы научиться, что мышление интровертного и мышление экстравертного не поддаются одинаковому мерилу, и это потому, что обе формы мышления по отношению к своим целям совершенно различны в самой своей основе. Можно было бы сказать, что у человека интровертного мышление *рациональное*, тогда как у экстраверта оно *программированное*.

Все вышеизложенное — и я особенно настаиваю на этом — отнюдь не должно давать какого-либо решающего определения относительно индивидуальной психологии обоих авторов. То, что мы знаем о личности Скота Эригены — а знаем мы весьма мало, — недостаточно для постановления верного диагноза его типа, — но и то немногое, что мы знаем, уже дает нам право предполагать, что он принадлежал к интровертному типу. О Радберте мы почти ничего не знаем. Знаем мы лишь то, что он утверждал нечто противоречащее общему человеческому мышлению; благодаря верной логике чувства он, однако, понял то, что соответствовало потребностям его времени и могло быть принято его современниками. Этот факт указывает скорее на экстравертный тип. Но вследствие недостаточного знания обеих личностей мы принуждены отказаться от всяких суждений, тем более что дело могло обстоять и совершенно иначе, особенно по отношению к Радберту: мы имеем точно такое же право предполагать, что он был представителем интровертного типа, но человеком умственно ограниченным, вовсе не стоявшим выше своей среды, обладавшим логикой, вполне лишенной оригинальности, и способным выводить лишь элементарные заключения из готовых предпосылок, найденных им в сочинениях Отцов Церкви. Напротив, Скота Эригену можно было бы причислить к экстравертному типу, будь у нас доказательство, что его окружала среда, сама по себе отличавшаяся здравым смыслом (common sense'ом) и потому ощутившая соответствующее выражение как нечто подходящее и желаемое. Но таких доказательств по отношению к Скоту Эригене у нас именно и нет. С другой стороны, мы знаем, сколь велика была в те времена жажда реализации религиозного чуда. Этому особенному настроению духа, царившему в те времена, воззрение Скота Эригены должно было казаться холодным и мертвящим, в то время как утверждение Радберта должно было, напротив, производить животворящее впечатление, потому что оно конкретизировало то, чего каждый желал.

4. Номинализм и реализм

Спор о причастии, волновавший умы в IX веке н. э., до был лишь первым призывом к великой борьбе, разъединившей людей на много веков и таившей в себе необозримые последствия. Мы говорим о непримиримой противоположности между номинализмом и реализмом. Под номинализмом по-

нимали то направление, которое утверждало, что так называемые универсалии, а именно родовые или общие понятия, как, например, красота, добро, животное, человек, не что иное, как nomina (имена, названия), слова или, как иронически выражались, flatus vocis (явление речи, факт языка). Анатоль Франс говорит: «Что значит мыслить? И как мы мыслим? Мы мыслим словами — представим себе только, что философ-метафизик, чтобы изобразить систему мира, должен прибегать к — правда, усовершенствованным — крикам обезьян или собак». Это крайний номинализм; в такую же крайность впадает Ницше, понимая разум как «метафизику речи».

Реализм, напротив, утверждает существование универсалий — universalia ante rem, то есть что общие понятия имеют свое обособленное существование, а именно в смысле платоновских идей. Несмотря на свою церковность, номинализм является течением, ярко окрашенным скептицизмом, — он стремится отрицать присущее абстрактному понятию обособленное существование. Номинализм является в некотором роде научным скептицизмом внутри самой косной догматики. Его понятие реальности неизбежно совпадает с реальностью вещей, познаваемых при посредстве внешних чувств, — вещей, индивидуальность которых реальна, если ее противопоставить абстрактной идее. Строгий же реализм, напротив, переносит ударение на абстрактное и утверждает реальность идеи, ставя универсалии перед вещью (ante rem).

а) Проблема универсалий в античном мире

Указание на платоновское учение об идеях показывает нам, что корни конфликта следует искать в далеком прошлом. Несколько ядовитых замечаний, встречающихся у Платона, о «запоздалых ученых старцах» и «нищих духом» указывают нам на представителей двух родственных философских школ, плохо мирящихся с платоновским духом, а именно *киников* и *мегарцев*. Представитель первой школы, Антисфен, хотя отнюдь не чуждый сократовской духовной атмосферы и даже друг Ксенофонта, относился, однако, глубоко отрицательно к прекрасному платоновскому миру идей. Он даже написал полемическую статью против Платона, в которой непристойно переделал его имя в Σάυψν, что означает «мальчик-подросток» или «мужчина», но в сексуальном плане, так как Σάυψν происходит от слова «σάυη», означающее «penis», «половой член», так что, понимая смысл такой проекции, нетрудно уяснить, чьи интересы защищал Антисфен, выступая против Платона. Мы видим, что для христианина Оригена именно эта своего рода первооснова и олицетворяла дьявола: пытаясь преодолеть последнего, Ориген оскопил себя самого, после чего уже беспрепятственно проник в роскошный и пышный мир идей. Антисфен, в свою очередь, был язычником дохристианской эпохи, и то, чему фаллос искони служил символом, а именно чувственное ощущение, было еще близко его сердцу — и не только ему одному, но, как известно, и всей кинической

школе, провозглашавшей своим лейтмотивом возвращение к природе. Целый ряд причин способствовал тому, чтобы выдвинуть конкретное чувство и ощущение Антисфена на первый план: он был пролетарий и, как таковой, старался прежде всего возвести свою зависть в добродетель; кроме того, он не был чистокровным греком, а принадлежал к пришельцам. Он и преподавал за стенами Афин, и как представитель кинической философии щеголял своим пролетарским поведением. Да и вся школа состояла из пролетариев или, по крайней мере, из людей «с периферии», изощрявшихся в разлагающей критике традиционных ценностей.

Одним из самых выдающихся представителей этой школы был, после Антисфена, Диоген, присвоивший себе прозвище Kyon — «пес»; на гробнице его действительно можно было видеть собаку, высеченную из паросского мрамора. Диоген отличался великой и горячей любовью к человеку; все его существо было проникнуто истинно гуманным пониманием людей, но столь же велика была беспощадность, с которой он низводил и попирал все, чему свято поклонялись его современники. Он иронически относился к ужасу, который охватывал его современников в театре во время рассказа о трапезе Фиеста или о кровосмесительной связи Эдипа со своей матерью; свою насмешку он объяснял тем, что в антропофагии, мол, нет ничего плохого, ибо мясо человека вовсе не занимает привилегированного положения к мясу других животных, и в кровосмесительной связи нет беды и не должно быть страдания, доказательством и поучительным примером чему могут послужить наши домашние животные. Мегарская школа и школа киников являли много родственных черт. Но не была ли Мегара неудачной соперницей Афин? На заре своих дней Мегара обещала много: она основала Византию и вторую, гиблейскую Мегару в Сицилии, но вскоре в стране возникли внутренние раздоры, от которых она пострадала и быстро дошла до полного упадка, в то время как Афины опередили ее во всех отношениях. Грубые мужицкие остроты получили в Афинах название «мегарских шуток». Много характерных и особенно показательных для мегарской философии черт объясняются именно завистью, впитанной с молоком матери. Мегарская философия, как и философия киническая, отличалась крайним номинализмом, диаметрально противоположным реализму идей у Платона.

Выдающимся представителем этой школы был Стильпон из Мегары, о котором рассказывают следующий характерный анекдот: однажды, увидя на одной из башен Акрополя в Афинах дивное изваяние Паллады — творение Фидия, — Стильпон высказал чисто мегарское замечание, что это-де дочь не Зевса, а Фидия. Эта шутка как нельзя лучше показывает, каков был дух мегарского мышления. Стильпон учил, что родовые понятия лишены реальности и объективной значимости, и поэтому если кто-нибудь говорит о «человеке», то говорит ни о ком, ибо не указывает σύτε τὸνδε οὔτε τὸυδε (ни того, ни другого). Плутарх приписывает Стильпону изречение

«ετέρον ετέρου μὴ κατηγορείς», то есть что один о другом ничего высказать не может. Родственным учению Стильпона было и учение Антисфена. Старейшим же представителем такого образования суждений можно, по-видимому, считать Антифона из Рамноса, софиста и современника Сократа; одно из его дошедших до нас изречений гласит: «Длину глазами не видит и духом не познает тот, кто воспринимает какой-либо длинный предмет». Из этого изречения мы ясно видим полное отрицание субстанциальности за родовыми понятиями. Правда, такое своеобразное суждение лишает платоновские идеи их первоосновы, ибо Платон придает именно идеям вечную, незыблемую значимость и непреходящее бытие, тогда как «действительное» и «множественное» не что иное, как преходящие отражения идей. Кинико-мегарский критицизм, так же стоя на точке зрения реальности, разлагает родовые понятия на nomina чисто казуистические и дескриптивные, лишая их тем самым какой-либо субстанциальности. Ударение переносится на индивидуальную вещь.

Эту очевидную и основную противоположность Гомперц понимает и трактует как проблему *присущности* (Inharenz, то есть существование свойства из субстанции) и проблему *предикации*. Говоря, например, о «теплом» или «холодном», мы говорим о «теплых» или «холодных» вещах, к которым слово «теплое» или «холодное» относится как атрибут, то есть предикат, или сказуемое. Предикат, или сказуемое, относится к воспринятому нами и действительно существующему предмету, а именно к какому-либо теплому или холодному телу. Имея перед собой целый ряд сходных примеров, мы абстрагируем понятие теплоты или холода, одновременно связывая его, то есть мысленно соединяя это понятие с чем-то вещным. Таким образом, «тепло», «холод» и т. д. представляется нам некой вещностью, ибо даже в абстракции мы как бы слышим еще отголосок конкретно воспринятого предмета. Понятно, что нам очень трудно отделить всякую вещность от абстракции. Вещность предиката дана, собственно говоря, априори. Восходя к следующему по степени родовому понятию «температуры», мы все еще без труда чувствуем вещность, которая если и утратила до некоторой степени свою чувственную определенность, но нисколько не утратила еще своей представляемости. Но и представляемость тесно связана с чувственным восприятием. Поднимаясь еще выше по шкале родовых понятий, мы доходим наконец до понятия *энергии* — тогда исчезает и характер вещного, а также, до некоторой степени, и свойство представляемости; вместе с тем перед нами встает конфликт о «природе» энергии, а именно о том, является ли «энергия» понятием чисто умопостигаемым, абстрактным, или же это нечто «действительное». И пусть даже ученый-номиналист наших дней убежден в том, что «энергия» не что иное, как название (nomen) и «фишка» для наших умственных вычислений, все же слово «энергия» употребляется в обиходе как нечто безусловно вещное, постоянно вызывая в умах величайшую теоретико-познавательную путаницу.

Элемент вещности в мире чистой мысли, совершенно естественно вкрадывающийся в производимый нами процесс абстракции и вызывающий в нас представление о «реальности» предиката или абстрактной идеи, — этот элемент отнюдь не искусственный продукт или произвольное гипостазирование понятия, а, напротив, нечто в своем роде естественное и необходимое. Исторически этот процесс состоит не в том, что абстрактная мысль сначала произвольно гипостазируется нами и потом переносится в потусторонний, столь же искусственно построенный мир, а как раз в обратном. Мы знаем, что у первобытного человека imago, психическое отображение чувственных ощущений, так сильно окрашено чувственным элементом, так ярко, что, возникая репродуктивно, то есть в виде непроизвольных образов воспоминаний, оно иногда принимает даже свойство галлюцинаций. Поэтому первобытный человек, вспоминая, например, свою умершую мать, непроизвольно воспроизводит ее образ в своей душе так ярко, что как бы видит и слышит ее дух. Мы лишь «думаем» о наших умерших, а первобытный человек воспринимает их конкретно, и это вследствие крайне чувственного свойства его духовных образов. Это и послужило источником первобытного верования в духов. Духи не что иное, как то, что мы попросту называем мыслями. «Мысли» первобытного человека, собственно говоря, претворяются в видения, реальность которых так велика, что он постоянно смешивает психическую реальность с внешней действительностью. Поуэль говорит: «Мысли нецивилизованного человека неясны, главным образом, вследствие того, что он не отличает объективное от субъективного». Спенсер и Жиллен говорят: «То, что дикарь испытывает во сне, для него так же реально, как то, что он видит наяву». Приведенные выдержки вполне подтверждаются моими собственными наблюдениями над психологией негров. Источником верования в духов именно и является этот основной факт, то есть психический реализм самостоятельности образа в противоположность самостоятельности чувственных восприятий, а вовсе не какая-то потребность со стороны дикаря объяснить что-то такое — потребность, которую лишь неправильно приписывают ему европейцы. Для первобытного человека мысль имеет характер зрительных и слуховых восприятий, а следовательно, и характер откровений. Поэтому кудесник, то есть ясновидящий, всегда бывает и философом-мыслителем, духовным руководителем своего племени, посредником между богами и людьми, носителем откровения. Отсюда же происходит и магическая сила мысли, которая вследствие своей реальности действует как поступок, отсюда же и власть слова, в которое облекается мысль: слова, вызывая в воспоминании «реальные» образы, тем самым производят и «реальное» действие. Нас удивляет примитивное суеверие лишь потому, что мы сумели освободить психический образ от характера чувственности, то есть научились «абстрактно» мыслить, конечно с вышеупомянутыми ограничениями. Однако занима-

ющиеся практикой в области аналитической психологии знают, как часто приходится напоминать даже образованным пациентам-европейцам, что мысль и дело вовсе не одно и то же: одному приходится говорить по этому поводу, ибо он полагает, что достаточно *подумать* о чем-либо, не претворяя мысли в дело; другому — потому что он считает, что не смеет чего-либо даже подумать, иначе мысль насильственно повлечет за собой действие.

Как легко психический образ вновь приобретает свою изначальную реальность, мы видим на примере сновидения у нормальных людей и галлюцинаций при утрате психического равновесия. Практика мистических достижений именно и ведет к тому, чтобы вновь воссоздать примитивную реальность imago путем искусственной интроверсии, необходимой как противовес экстраверсии. Ярким примером вышесказанного может послужить посвящение магометанского мистика Тевеккуль-Бега под руководством Молла-Шаха[1]. Тевеккуль-Бег так повествует об этом: «После таких слов он (Молла-Шах) приказал мне сесть напротив себя, и в то время, как все мои чувства были в каком-то упоении, он повелел мне воспроизвести внутри меня его собственный образ, и, завязав мне глаза, он предложил мне собрать и сосредоточить в сердце моем все душевные силы. Я повиновался, и мгновенно сердце мое раскрылось благодаря милости Божией и духовной поддержке шейха. Я увидел внутри себя нечто подобное опрокинутому кубку — а когда предмет этот был поднят, то все мое существо преисполнилось чувством беспредельного блаженства. Тогда я обратился к Учителю с такими словами: "Я вижу внутри себя точное отображение этой кельи, в которой сижу перед тобой, и кажется мне, словно другой Тевеккуль-Бег сидит перед другим Молла-Шахом"». Учитель истолковал ему это видение как первый признак его посвящения. И правда, вскоре последовали другие видения, потому что открылся путь к примитивно-реальному образу.

Реальность предиката дана априори, ибо она от века заложена в человеческой психике. Лишь последующая критика лишает абстракцию ее характера действительности. Еще во времена Платона вера в магическую реальность словесного понятия была так велика, что философы изощрялись в измышлении заколдованных или лжезаключений, причем благодаря абсолютному значению слова собеседника насильственно приводили к нелепому ответу. Простым примером может послужить заколдованное заключение мегарика Евбулида, так называемый enkekalymmenos (покрытый). Заключение это гласит: «Можешь ли ты узнать своего отца? — Да. — Можешь ли ты узнать этого покрытого человека? — Нет. — Ты сам себе противоречишь, потому что этот покрытый человек и есть твой отец. Значит, ты можешь и узнать своего отца, и вместе с тем не узнавать его».

[1] *Buber M*. Extatische Konfessionen. Jena, 1909. P. 31.

Заблуждение кроется лишь в том, что опрошенный по наивности предполагает, что слово «узнавать» относится всегда к одной и той же фактической данности, тогда как в действительности значимость данного слова ограничивается лишь некоторыми случаями. На этом же принципе основано и лжезаключение keratines (рогатый), гласящее следующее: «Ты имеешь то, чего ты еще не потерял. Рогов ты не терял. Значит, у тебя есть рога». И тут заблуждение происходит опять-таки по наивности опрошенного, который предполагает в предпосылке определенную фактическую данность. Таким методом можно было с неопровержимостью доказать, что слово абсолютного значения не имеет, что такое значение не что иное, как иллюзия. Тем самым атаковали и реальность родовых понятий, имевших в форме платоновских идей даже метафизическое бытие и исключительную значимость. Гомперц говорит: «Тогда не относились так недоверчиво к языку, как теперь, когда в словах мы так редко находим адекватное выражение фактов. В те времена, наоборот, господствовала наивная вера, что сфера понятия и сфера применения соответствующего ему слова всегда совпадают».

Софистическая картина была безусловно уместна перед лицом такого магически абсолютного значения слов, по которому разумелось, что каждому слову соответствует каждый раз и объективное положение вещей. Эта критика с несомненностью доказывает немощь человеческой речи. Поскольку идеи суть не что иное, как nomina — положение, еще требующее доказательства, — постольку нападение на Платона можно было бы признать правильным. Однако родовые понятия перестают быть простыми названиями (nomina), коль скоро они определяют схожесть или согласованность вещей между собой. Тогда возникает вопрос о том, объективны ли эти согласованности или нет. Фактически эти согласованности существуют, поэтому и родовые понятия реальны. Они столь же реальны, сколь реально и вообще всякое точное описание предмета. Родовое понятие отличается от такого описания только тем, что оно есть обозначение лишь согласованности между предметами. Из этого вытекает, что неустойчивость заключается вовсе не в самом понятии или в идее, а в ее словесном выражении, которое, само собой разумеется, ни при каких обстоятельствах и никогда не может адекватно передать самой вещи или согласованности вещей между собой. Поэтому номиналистическая полемика против учения об идеях в принципе является пересолом, не имеющим оправдания. И раздраженная самооборона Платона была вполне правомерна.

Принцип присущности (Inharenz) у Антисфена заключается в том, что к одному субъекту не только нельзя приложить многих предикатов, но даже и одного-единственного предиката, отличного от субъекта. Антисфен признавал лишь такие суждения, в которых субъект и предикат были бы тождественными. Не говоря уже о том, что такие основанные на тождестве суждения (как, например, «сладкое сладко») вообще ничего не озна-

чают и поэтому являются бессмысленными, но принцип присущности уже сам по себе неустойчив, и это потому, что даже тождественное суждение ничего общего с самим предметом не имеет; слово «трава» ничего общего с предметом, называемым травой, не имеет. Принцип присущности еще очень сильно страдает фетишизмом слова, наивно предполагавшим, что слово всегда совпадает с предметом. Если поэтому номиналист обратится к реалисту со словами: «Ты грезишь и мнишь, что имеешь дело с вещами, в то время как ты орудуешь лишь словесными химерами», то реалист с тем же правом может сказать номиналисту, что и он орудует не самими вещами, а словами, которые ставит на место вещей. И назови он даже каждую отдельную вещь отдельным словом, то это все же будут лишь слова, а не сами вещи.

Поэтому хотя всеми признано, что идея «энергии» не что иное, как простое словесное понятие, но оно до такой степени реально, что акционерное общество электрического завода выплачивает на основании этого понятия дивиденд. И административный совет такого завода ни за что не согласился бы признать ирреальность материи и прочие метафизические ее свойства. Дело в том, что «энергия» есть именно проявление согласованности сил (Konformitat), которую никак нельзя отрицать, ибо она изо дня в день настойчиво и неопровержимо заявляет о своем существовании. Поскольку предмет реален, а слово условно обозначает предмет, постольку и слову надлежит придать «реальное значение». Поскольку согласованность предметов реальна, постольку и на долю родового понятия, определяющего согласованность предметов, приходится «реальное значение», и это значение не должно быть ни меньше ни больше, нежели значение слова, обозначающего единичную вещь. Перемещение главнейшей ценности с одной стороны на другую является делом индивидуальной установки и психологии данного времени. Гомперц, почувствовав такую основу и у Антисфена, указывает на следующие пункты: «Трезвый рассудок, отвращение от всякой мечтательности, может быть также сила индивидуального чувства, для которого отдельная личность и отдельное существо являются выражением полной действительности». Прибавим к этому зависть неполноправного гражданина, пролетария, человека, которого судьба не щедро наградила красотой и который стремится возвыситься тем, что срывает и низводит ценности других. Это особенно характерно для киника, человека, постоянно критиковавшего других, для которого ничто не было свято из того, что принадлежало другим; не отступал же он и перед нарушением общественной тишины и неприкосновенности чужого очага для того, чтобы навязать кому-нибудь свои советы.

Этому, по существу, критическому направлению духа противостоит мир платоновских идей с их вечной сущностью. Ясно, что психология творца такого мира должна была являть противоположность ориентированию школы вышеописанного, критически-разлагающего образования

суждений. Мышление Платона абстрагирует от множественности вещей и создает синтетически конструктивные понятия, определяющие и выражающие, в качестве истинно сущего, общие согласованности вещей. Их невидимость и сверхчеловечность являются диаметральной противоположностью конкретизму, которым отличается принцип присущности, стремящийся свести материал мышления к неповторяемому, индивидуальному, вещественному. Но это так же невозможно, как невозможна и исключительная значимость принципа предикации, желающего охватить то, что высказывается о многих единичных предметах, и возвести до вечной субстанции, незыблемо существующей по ту сторону всех неустойчивых явлений. И то и другое образование суждений имеет право на существование, и несомненно, что оба имеются в каждом человеке. По моему мнению, это лучше всего явствует из того факта, что основатель мегарской школы, Эвклид из Мегары, именно и провозгласил принцип Всеединого, стоящего неизмеримо высоко и недосягаемо над всем индивидуальным и казуистическим. Эвклид слил воедино элеатский принцип «сущего» с «благим», так что для него «сущее» и «благое» были понятиями тождественными. Этому противополагалось лишь «несущее злое». Это оптимистическое Всеединство, конечно, не что иное, как родовое понятие высшего порядка, понятие, которое просто-напросто охватывает все сущее и вместе с тем противоречит очевидности, и это в гораздо большей мере, нежели платоновские идеи. Таким путем Эвклид создал компенсацию критическому разложению конструктивных суждений на одни только словесные «вещи». Это Всеединство так далеко и туманно, что оно просто перестает выражать какую-либо согласованность вещей; оно не тип, а образ *желательного* единства, которое могло бы спаять беспорядочную кучу единичных вещей. Желание такого единства властно возникает во всех, кто придерживается крайнего номинализма, поскольку представители его вообще стремятся покинуть занятую негативно-критическую позицию. Этим объясняется то, что мы нередко находим у такого рода людей общее основное понятие, до крайности невероятное и произвольное. И это по той причине, что совершенно невозможно основополагаться исключительно на принципе присущности. По этому поводу Гомперц очень метко замечает: «Можно думать, что такая попытка будет всегда терпеть неудачу. Но успех ее совершенно исключался в ту эпоху, когда отсутствовали исторический опыт и *сколько-нибудь углубленная психология*. Здесь была несомненная опасность, что наиболее известные и заметные, но в общем менее важные выгоды оттеснят более существенные, но скрытые. Когда за образец брали животный мир или первобытного человека и хотели обрезать побеги культуры, то при этом касались многого такого, что было плодом долгого развития, продолжавшегося мириады лет».

Конструктивное суждение, основанное, в противоположность присущности, на согласованности вещей, создало общие идеи, принадлежа-

щие к высочайшим достояниям культуры. Пусть даже эти идеи принадлежали к числу отживших, все же нас с ними связывают нити, которые, по выражению Гомперца, приобрели почти неразрывную силу. Он продолжает: «Очевидно, это происходит от глубоко коренящегося чувства страха, основывающегося в конце концов на ассоциации между почитаемой, или любимой, или просто уважаемой за свою человечность личностью и ее бездушной оболочкой, и эта ассоциация образовала крепчайшую связь». «Как бездушный труп, так и просто неодушевленное может стать предметом жертвенного почитания, например образа, гробницы, знамена. Если же я произвожу над собой насилие и разрываю эту связь, то я грубею, и все мои чувства испытывают потрясение: ведь они покрывают твердый пол голой действительности как бы богатым покровом цветущей жизни. На высокой оценке всего того, что можно назвать *приобретенными ценностями,* основывается вся утонченность, все украшение жизни и вся грация, облагорожение животных страстей и, наконец, все искусство. Все это киники хотели безжалостно искоренить. Правда, нельзя не согласиться с ними и с их современными последователями, что есть известная граница, за которой мы не должны допускать этого принципа ассоциаций, если не хотим впасть в суеверие и глупость».

Мы так подробно остановились на проблеме присущности и предикации не только потому, что она вновь возникла в схоластическом номинализме и реализме, но и потому, что она до сих пор еще не умиротворилась и не разрешилась. Вероятно, эта проблема никогда и не разрешится, так как и тут опять-таки типическая противоположность: с одной стороны — абстрактная точка зрения, где главная, решающая ценность заложена в самом мыслительном процессе, с другой стороны — мышление и чувство, ориентированное (сознательно или бессознательно) чувственным объектом. В последнем случае психический процесс является не более как средством для выявления личности. Ничего нет удивительного в том, что именно пролетарская философия присвоила себе принцип присущности. Во всех тех случаях, когда налицо имеется достаточно причин для переложения центра тяжести на индивидуальное чувство, мышление и чувство становятся по необходимости негативно-критическими, вследствие скудности позитивно-творческой энергии (потому что она всецело направляется на личную цель); это неизбежно ведет к тому, что мышление и чувство все разлагают и сводят на конкретные единицы. Над беспорядочно нагроможденными, вследствие этого обособленными вещами воздвигалось в лучшем случае какое-то туманное Всеединство, носящее более или менее прозрачный характер желания. Если же центр тяжести заложен в психическом процессе, то результат психического творчества — идея — возвышается над множественностью вещей. Идея по возможности обезличивается, а личное ощущение переносится, насколько возможно, в психический процесс и гипостазирует его.

И тут нам снова приходится мимоходом поставить вопрос: имеем ли мы право на основании платоновского учения об идеях предположить, что Платон лично принадлежал к интровертному типу, и допустимо ли, на основании психологии киников и мегариков, отнести Антисфена, Диогена и Стильпона к экстравертному типу? Исходя из такой постановки вопроса, решение *совершенно невозможно*. Путем чрезвычайно тщательного исследования подлинных сочинений Платона, его documents humains, можно было бы, пожалуй, раскрыть, к какому типу он лично принадлежал. Лично я не дерзаю высказать какого бы то ни было положительного суждения. И если бы кто-либо привел доказательство тому, что Платон принадлежал к экстравертному типу, то и это нисколько не удивило бы меня. Относительно других никакое решение или суждение невозможно за отрывочностью и скудостью дошедших до нас сведений. Источником обоих типов мышления является перемещение ценностного акцента, поэтому мы с тем же правом можем предположить, что у человека, принадлежащего к интровертному типу, личное ощущение по каким-либо причинам может выдвинуться на первый план и, подчинив себе мышление, придать ему негативно-критическую окраску. Для человека, принадлежащего к экстравертному типу, ценностный акцент лежит на отношении к объекту вообще, но отнюдь не только на личном отношении к нему. Если отношение к объекту стоит на первом плане, то оно хотя и подчиняет себе психический процесс, однако не имеет деструктивного характера, при условии, чтобы отношение это затрагивало только природу объекта без вторжения личных ощущений. Конфликт между принципами присущности и предикации мы пока только отметим как специальный случай — в дальнейшем течении наших исследований мы уделим ему больше внимания. Особенность данного случая заключается в позитивном и негативном соучастии личного ощущения. Там, где тип (родовое понятие) подавляет особь и доводит ее до степени призрака и тени, там тип, идея становятся действительностью. Там же, где ценность особи настолько преобладает, что упраздняет тип, там орудует анархия, влекущая за собой разложение. Обе позиции преувеличенно крайни и несправедливы, но они дают нам яркую картину противоположностей, которая по своей отчетливости не оставляет желать ничего лучшего; благодаря преувеличению выявляются такие черты, которые, хотя и в более мягкой и скрытой форме, присущи людям как интровертного, так и экстравертного типа, и это даже в тех случаях, когда мы имеем дело с существами, у которых личное ощущение не выступает на первый план. Нужно заметить, что по существу далеко не безразлично, является ли психический принцип господином или слугой. Господин мыслит и чувствует иначе, нежели слуга. Даже самое широкое отвлечение от личного в пользу всеобщей ценности не может совершенно упразднить примеси личного элемента. И поскольку эта примесь существует, постольку

мышлению и чувству присущи деструктивные тенденции, вытекающие из самоутверждения личности по отношению к неблагоприятным социальным условиям. Но мы впали бы в крупную ошибку, если бы из-за существования личных тенденций захотели свести и всеобщие ценности к скрытым потаенным течениям личного свойства. Это было бы псевдопсихологией. Но таковая существует.

б) Проблема универсалий в схоластике

Проблематизм этих двух воззрений так и остался неразрешенным, и это потому, что tertum non datur («третьего не дано»). Порфирий передал эту проблему и Средневековью: «Что касается общих или родовых понятий, то вопрос заключается в том, субстанциальны ли они или лишь интеллектуальны, телесны или же бестелесны, отделены ли от вещей, доступных восприятию, или же они находятся в них и вокруг них». Средневековье вновь занялось этой проблемой, придав ей приблизительно такую форму: платоновское воззрение, universalia ante rem, отделяет общее или идеи, взятые как образцы или примеры, от всех единичных вещей и придает идеям обособленное от вещей существование ἐν οὐρανίω τὸπω (в небесах) — в таком смысле мудрая Диотима говорит Сократу в беседе о «прекрасном»: «Прекрасное представится ему не в виде лица, руки или чего-либо иного, причастного к телу; прекрасное не есть ни понятийное выражение, ни познание; оно вообще не заключается ни в чем другом, ни в единичной вещи, ни на земле, ни на небе, ни где-либо в пространстве; оно — *само по себе, для себя и тождественно с самим собой; оно вечно, неизмеряемо и равно себе;* все же проявления прекрасного причастны к нему лишь постольку, поскольку от возникновения и уничтожения их оно само не увеличивается, не уменьшается, и вообще ничего не претерпевает» (*Симпозион,* 211B).

Этому платоновскому воззрению противопоставлялось, как известно, критическое мнение, по которому родовые понятия не что иное, как слова, причем реальное является prius, а идеальное — posterius. Паролем этого воззрения было: universalia post rem. Среднее место между этими двумя воззрениями занимает умеренное реалистическое миропонимание Аристотеля, которое можно определить как universalia in re, в смысле сосуществования формы (μορφή) и материи. Аристотелевская точка зрения является конкретизированной попыткой посредничества, вполне соответствующей характеру Аристотеля. В противоположность трансцендентализму своего учителя Платона, школа которого впоследствии впала в пифагорейский мистицизм, Аристотель был человеком действительности, хотя, надо прибавить, действительности античной, многое признававшей конкретным, что в позднейшие времена было признано абстрактным, выделено и включено в инвентарь человеческого духа. Аристотелевское разрешение проблемы отвечает конкретному характеру античного здравого смысла (common sense'а).

Эти три формы мышления соответствуют расчленению мнений во время великого средневекового спора об универсалиях, который, собственно говоря, и составляет самую сущность схоластики. Входить во все подробности этого великого спора не может быть моей задачей уже по одному тому, что я для этого недостаточно компетентен. Я ограничусь лишь беглыми, ориентирующими замечаниями. Спор начался в конце XI века выступлением Иоанна Росцеллина. Для него универсалии были лишь знаками вещей, nomina rerum или, как гласит предание, flatus vocis[1]. Росцеллин признавал только особи, отдельные вещи, индивидов. Он был, по меткому замечанию Тейлора, «совершенно поглощен реальностью индивидов». Ближайшим и неизбежным выводом из этого было то, что он и Бога понимал только в качестве индивида, а в Троице видел три отдельные, самостоятельные лица, что и привело его к явному признанию трибожия. Господствующий в то время реализм не мог этого допустить, и в 1092 году Суассонский собор осудил учение Росцеллина. Представителем противоположного мнения был Вильгельм из Шампо, учитель Абеляра, крайний реалист, но с аристотелевской окраской. Как и Абеляр, он учил, что одна и та же вещь во всей своей целостности существует интегрально и одновременно в различных единичных вещах. Он утверждал, что между отдельными вещами вообще нет разницы по существу, а есть лишь многообразие «акциденций», то есть случайных признаков вещей. Понятие «акциденции» показывает нам, что настоящие различия вещей не что иное, как случайности, — в догмате пресуществления хлеб и вино, как таковые, суть лишь «акциденции».

На стороне реализма стоял также и Ансельм Кентерберийский, отец схоластики. Учение его было окрашено платоновским духом: он утверждал, что универсалии заложены в Божественном Логосе. Исходя из того же духа, мы должны понимать и психологически важное, так называемое *онтологическое доказательство бытия Божия,* данное Ансельмом. Это доказательство выводит бытие Бога из идеи Бога. Фихте (Психология II, 120) кратко формулировал это доказательство следующими словами: «Наличность идеи безусловного в нашем сознании доказывает и реальное существование этого безусловного». Мысль Ансельма заключается в том, что имеющееся в нашем интеллекте понятие о превысшем существе влечет за собой и качественность существования (non potest esse in intellectu solo). Из этого он выводит: «Итак, существует нечто более великое, нежели все, что можно себе представить; также нельзя себе представить, чтобы это великое нечто не существовало вовсе; и это Ты, Бог наш». Логическая несостоятельность онтологического аргумента столь очевидна, что приходится искать психологических объяснений тех причин, по которым такой ум, как ум Ансельма, мог прибегнуть к такой аргументации. Ближайшую причину тому следует искать в общей психологической предрасположенности

[1] Колебание воздуха (*лат.*). — *Прим. ред.*

реализма вообще, а именно в том факте, что есть на свете известный класс людей, а согласно духу времени, и целые группы людей, которые ставят ценностный акцент на идее; в таком случае на долю идеи приходится более высокая реальная, то есть жизненная, ценность, нежели на долю действительности отдельных вещей. Представители такого воззрения не могут даже и допустить, чтобы то, что для них наиболее значительно и ценно, не существовало бы и в *действительности*. Ведь они обладают несомненнейшим доказательством *действенности* идеи, потому что вся их жизнь, все их мышление и чувство всецело ориентированы такой реалистической точкой зрения. Невидимость идеи ничего не значит рядом с ее несомненной *действенностью*, которая уже сама по себе есть *действительность*. У таких людей понятие действительности идейное, а не сенсуалистическое.

Современник Ансельма и его противник Гаунилон выступил с опровержением этого положения, ссылаясь при этом на то, что столь распространенное представление о блаженном, идеальном острове (вроде страны феаков или феакян — Гомер. Одиссея, песнь VIII) вовсе еще не доказывает его действительного существования. Разумность такого возражения слишком очевидна. В течение целых столетий выставлялось немало точно таких же или сходных возражений, но это ничуть не помешало тому, что онтологический аргумент не вымер и до последних времен и даже в XIX веке имел еще своих представителей в лице Гегеля, Фихте и Лотце. Такие противоречия нельзя приписать чрезмерному недостатку логики или полному ослеплению с той или другой стороны. Это было бы нелепо и пошло. Нет, перед нами психологические различия, захватывающие самые глубины, и эти различия надо раз и навсегда признать и всегда иметь в виду. Предположение, что существует *одна* лишь психология или один лишь психологический основной принцип, — такое предположение является невыносимой тиранией лженаучного предрассудка о нормальном человеке. Постоянно говорят об «определенном» человеке и о его «психологии», которая во всех случаях и всегда «не что иное, как именно то». Точно так же постоянно говорят об *определенной* действительности, как будто бы существует только одна-единственная действительность. Действительность есть то, что действует в человеческой душе, а вовсе не то, что некоторые люди признали «действенным» и с такой предвзятой точки зрения обобщили как «действительность». И если даже поступают при этом по всем правилам науки, все-таки никогда не следует забывать, что наука не есть *сумма* всей жизни, — она лишь одна из психологических установок, лишь одна из форм человеческого мышления.

Онтологический аргумент не есть ни аргумент, ни доказательство, а лишь психологическое констатирование того факта, что на свете существует известный класс людей, для которых какая-либо определенная идея является действенной и действительной, то есть действительностью, сходной с таковой воспринимаемого мира. Сенсуалист отстаивает досто-

верность своей «реальности», а человек идеи утверждает достоверность своей психологической действительности. Психология должна принять факт существования этих двух (или нескольких) типов и во всяком случае никогда не принимать один из типов как недоразумение другого; пусть психология никогда не делает серьезной попытки сводить один тип на другой, словно всякое инобытие есть не что иное, как функция все одного и того же. Но это отнюдь не уничтожает испытанного научного принципа: principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda[1]. Необходимы именно различные принципы психологического объяснения. Помимо всего вышесказанного в пользу такого предположения нас должен был бы убедить еще и следующий знаменательный факт: несмотря на то, что Кант, казалось бы, основательно покончил с онтологическим аргументом, целый ряд философов после Канта снова взялись за этот аргумент. И оказалось, что и в наше время мы так же далеки — или, вернее сказать, еще дальше — от примирения пар противоположностей, как идеализм и реализм, спиритуализм и материализм, включая и все побочные вопросы, нежели то было в первые периоды Средневековья, когда было по крайней мере одно общее миросозерцание.

В пользу онтологического доказательства вряд ли найдется какой-либо логический аргумент, способный удовлетворить наш современный интеллект. И это потому, что онтологический аргумент сам в себе ничего общего с логикой не имеет. В той форме, в какой Ансельм передал его истории, онтологическое доказательство есть не что иное, как *психологический факт,* лишь впоследствии интеллектуализированный или рационализированный, что, конечно, не обошлось без petitio principii и прочих софизмов. Но в том-то и видна несокрушимая значимость этого аргумента, что он продолжает существовать и что consensus gentium[2] его доказывает как факт, всюду и общераспространенный. Считаться надо с фактом, а не с софистическими его обоснованиями; единственная ошибка онтологического аргумента заключается в том, что он стремится логически аргументировать, тогда как на самом деле он гораздо больше простого логического доказательства; дело в том, что перед нами психологический факт, проявление и действенность которого так поражают своей очевидностью, что этот факт ни в какой аргументации и не нуждается вовсе. Consensus gentium доказывает, что Ансельм был прав, утверждая, что Бог есть, потому что он мыслится. Это общеизвестная истина, даже не что иное, как посылка, основанная на тождестве. Ввиду этого логическое обоснование совершенно излишне, да, кроме того, и неправильно, в том смысле, что, отстаивая свое положение, Ансельм стремился навязать идее Бога вещную реальность. Он говорит: «Existit ergo procul dubio

[1] Сущности не следует умножать без необходимости (*лат.*). Одна из формулировок «бритвы Оккама». — *Прим. ред.*

[2] Согласие народов (*лат.*). Общее согласие. — *Прим. ред.*

aliquid, quo majus cogitari non volet, et in intellectu et in re»[1]. Из этого с несомненностью вытекает, что существует нечто, превыше чего нельзя себе представить ничего, и существует не только в уме — in intellectu, но и в действительности — in re (вещность, «реальность»). Но «res» было для схоластики понятием, стоящим на одной высоте с мыслью. Так, Дионисий Ареопагит, сочинения которого имели значительное влияние на ранний период средневековой философии, ставит рядом entia, rationalia, intellectualia sensibilia, simpliciter existentia (рациональные, интеллектуальные, доступные восприятию, вообще существующие вещи). Святой Фома Аквинат называет res не только то, что есть в душе — quod est in anima, но и то, что есть вне души — quod est extra animam. Такое уравнение очень показательно: оно указывает на то, что воззрениям того времени все еще была присуща примитивная вещность («реальность») мысли. Принимая во внимание такое состояние духа, мы без труда поймем и психологию онтологического доказательства. Гипостазирование идеи вовсе не было существенным шагом вперед — оно являлось лишь непосредственным отголоском примитивного чувственного восприятия мысли. Аргумент Гаунилона, выставленный против такого воззрения, психологически недостаточно обоснован: идея блаженного острова встречается очень часто, как то доказывает consensus gentium, хотя, несомненно, и не обладает столь действенной силой, как идея Бога, которой поэтому и принадлежит более высокая «реальная ценность».

Все последующие мыслители, вновь прибегавшие к онтологическому аргументу, вновь впадали в ошибку Ансельма, по крайней мере в принципе. Аргументацию Канта можно считать исчерпывающей, поэтому мы вкратце коснемся ее. Кант говорит:

«Это понятие абсолютно необходимого существа есть чистое понятие разума, то есть чистая идея, объективная реальность которой вовсе еще не доказана тем, что разум нуждается в ней».

«Но безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость вещей. В самом деле, абсолютная необходимость суждения есть лишь условная необходимость вещи или предиката в суждении»[2].

Непосредственно перед этим Кант приводит как доказательство необходимости суждений тот факт, что треугольник имеет три угла. Ссылаясь на это положение, он продолжает: «Приведенное выше положение не утверждает, что три угла безусловно необходимы, а устанавливает, что при условии наличности (данности) треугольника существуют так же необходимым образом три угла (в нем). Правда, эта логическая необходимость с большой силой вызывает иллюзию, выражающуюся в том, что, со-

[1] «Следовательно, вне всякого сомнения, нечто, более чего нельзя ничего помыслить, существует как в разуме, так и на деле» (*лат.*) (Ансельм Кентерберийский. Прослогион, глава II). — *Прим. ред.*

[2] Цит. по: *Кант И.* Критика чистого разума. СПб., 1907; 2-е изд. 1915.

ставив себе априорное понятие о вещи, заключающее, по нашему мнению, признак существования в своем содержании, мы воображаем, будто с уверенностью можем вывести отсюда следующее умозаключение: так как объекту этого понятия существование принадлежит необходимо, то есть под условием, что я полагаю эту вещь как данную (существующую), то ее существование полагается необходимо (согласно правилу тождества), и потому само это существо должно быть безусловно необходимым, так как его существование мыслится вместе с произвольно принятым нами понятием и под условием, что я полагаю предмет его».

Власть иллюзии, на которую намекает Кант, есть не что иное, как первобытная *магическая власть слова,* которая в скрытой форме заключается и в понятии. Лишь после длительного развития люди поняли наконец, что слово, flatus vocis, далеко не всегда означает реальность или содействует ее проявлению. Но признание этого факта некоторыми людьми еще далеко не привело к признанию его всеми и не освободило умы, суеверно подчиненные власти, присущей сформулированному понятию. Очевидно, что и это «инстинктивное» суеверие заключает в себе нечто такое, что не поддается уничтожению, а предъявляет свои права на существование — на что до сих пор еще недостаточно обращали внимания. Точно так же и паралогизм (ложное заключение) вкрадывается и в онтологический аргумент, а именно путем иллюзии, которую Кант поясняет так: он начинает с того, что говорит об утверждении «безусловно необходимых субъектов», понятию которых понятие бытия необходимо присуще и которых поэтому невозможно упразднить, не впадая во внутреннее противоречие. Это понятие было бы понятием «всереальнейшего существа». «Вы говорите, что оно заключает в себе всереальность и что вы имеете право допускать такое существо как возможное... Но во всякой реальности содержится также и существование; следовательно, существование заключается в понятии некоторой возможной вещи, и если эта вещь отрицается, то отрицается внутренняя возможность ее, что противоречиво. Я отвечаю: вы впали уже в противоречие, когда вы ввели признак существования, под каким бы именем он ни скрывался, в понятие вещи, которую вы собирались мыслить лишь как возможную. Если нам это позволить, то по внешнему виду вы выиграли игру, между тем как на деле вы ничего не достигли, так как дали лишь тавтологию».

«Бытие, очевидно, не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединиться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или известных определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение "*Бог есть всемогущее существо*" содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того, чтобы ставить предикат в *отношение* к субъекту. Если я возьму субъект (Бог) вместе со все-

ми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и скажу "*Бог есть*" или "есть Бог", то я не присоединяю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами, и притом как *предмет* в отношении к моему *понятию*. Оба они должны иметь точь-в-точь одинаковое содержание, и потому к понятию, выражающему только возможность, ничего не может присоединиться вследствие того, что я мыслю его предмет просто как данный (посредством выражения: он есть). Таким образом, действительное заключает в себе не больше содержания, чем только возможное. Сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров».

«Но мое имущество более велико при ста действительных талерах, чем при одном лишь понятии их (то есть возможности их)».

«Итак, каково бы ни было наше понятие о предмете, мы, во всяком случае, должны выйти за его пределы, чтобы приписать ему существование. Для предметов чувств это достигается путем связи с каким-либо из моих восприятий согласно эмпирическим законам; но что касается объектов чистого мышления, у нас нет никакого средства познать их существование, потому что нам пришлось бы познавать его совершенно априори, между тем как наше сознание всякого существования целиком принадлежит к единству опыта, и, хотя нельзя утверждать, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, тем не менее допущение его никак не может быть оправдано нами».

Надо было остановиться здесь на основоположениях Канта, потому что именно у него мы находим самое точное разделение на esse in intellectu и esse in re. Гегель упрекал Канта, говоря, что нельзя сравнивать понятие Бога с сотней воображаемых талеров. Но ведь логика, как совершенно справедливо замечает Кант, абстрагирует от всякого содержания, и она перестала бы быть логикой, коль скоро допустила бы перевес содержания над формой. Тут, как всегда в таких случаях, между логическими положениями «либо то — либо другое» нет третьего, но это именно лишь с точки зрения логики. А между тем между «intellectus», с одной стороны, и «res» — с другой, есть еще «анима», и это «esse in anima» делает излишней всю онтологическую аргументацию. В «Критике практического разума» Кант и сам сделал смелую попытку оценить с философской точки зрения это esse in anima. В этом своем сочинении он вводит понятие Бога как постулат практического разума, выводимый через познаваемое априори «уважение к моральному закону из необходимого чаяния высшего блага и вытекающего из того полагания объективной реальности этого блага».

Итак, «esse in anima» есть психологическая данность, о которой единственно только то и нужно решить, встречается ли она в человеческой психологии однократно, многократно или универсально. Фактическая данность, называемая Богом и формулированная как «высшее благо», есть,

как на то уже указывает сам термин, высшая, душевная ценность, или, иными словами, есть представление, которому дается или на долю которого фактически приходится высочайшее и наиболее общее значение в определении наших поступков и нашего мышления. На языке аналитической психологии понятие Бога совпадает с комплексом представлений, объединившим в себе, согласно с вышеприведенным определением, наибольшую сумму либидо (психической энергии). Из этого вытекает, что *фактическое* понятие Бога в anima различных людей должно быть также совершенно различно, что вполне соответствует и нашему опыту. Бог даже в идее не есть устойчивое, незыблемое существо; тем менее он может быть таковым в действительности. Мы знаем, что высшая действенная ценность человеческой души локализована очень различно. Есть души ὢν θεός ἡ κοιχία (бог которых есть чрево. Фил. 3, 19), или деньги, наука, власть, или сексуальность и т. д. Смотря по локализации верховного блага происходит и сдвиг всей психологии индивида, по крайней мере в главных чертах, так что психологическая «теория», построенная исключительно на каком-либо одном основном влечении, как, например, на сексуальности или на жажде власти, и примененная к человеку, ориентированному иначе, может объяснить адекватно лишь второстепенные черты.

в) Попытка примирения противоположностей в учении Абеляра

Каковы же были попытки самой схоластики разрешить спор об универсалиях и тем самым создать равновесие между типическими противоположностями, которые разделяло tertium non datur? Такая попытка примирения была делом Абеляра, несчастного человека, возгоревшегося любовью к Элоизе и заплатившего за свою страсть утратой своего мужского начала. Всем, кто знаком с жизнью Абеляра, известно, как глубок был раскол противоположностей в его собственной душе и как сильно он желал философски примирить их. Де Ремюза в своей книге[1], характеризуя Абеляра, называет его эклектиком, который, несмотря на то, что критикует и отвергает все высказанные теории об универсалиях, принимает, однако, все то, что в них истинно и устойчиво. Сочинения Абеляра, поскольку они касаются спора об универсалиях, сбивчивы и непонятны, ибо автор все время взвешивает все аргументы и аспекты, — даже его ученики не понимали того, что он, в сущности, не признавал ни одной из уже высказанных точек зрения, а только пытался понять и объединить противоположности. Одни видят в нем номиналиста, другие — реалиста. Такое недоразумение очень характерно, и причина его кроется в том, что гораздо легче мыслить соответственно с одним определенным типом, логически и последовательно оставаясь в нем, нежели соответственно с обоими типами, ибо средней

[1] *Remusat*. Ch. de Abelard. Paris, 1845.

точки зрения нет. Последовательно придерживаясь одного реализма или одного номинализма, мы приходим к законченности, ясности и единству. А взвешивание и примирение противоположностей создает смятение и путаницу и приводит к заключению неудовлетворительному, потому что такое разрешение проблемы не может удовлетворить ни одного из типов. Де Ремюза сделал выборку из сочинений Абеляра и дал нам целый ряд почти противоречивых его утверждений, касающихся нашего предмета. Он восклицает: «Возможно ли, действительно, признать, что мозг единичного человека вмещает подобное изобилие несхожих учений и не является ли философия Абеляра хаосом?»

У номинализма Абеляр заимствовал ту истину, что универсалии суть только «слова» в смысле интеллектуальных условностей, выраженных речью; оттуда же он берет и ту истину, что в действительности вещь не есть нечто общее, а всегда лишь обособленная, что в действительности субстанция не универсальный, а всегда лишь индивидуальный факт. У реализма Абеляр заимствовал ту истину, что genera (род) и species (вид) суть соединения индивидуальных фактов и вещей на почве их несомненной схожести. Объединяющей формулой для него является *концептуализм;* под концептуализмом следует разуметь функцию, постигающую воспринятые индивидуальные объекты, классифицирующую их по их схожести на род и вид и, таким образом, сводящую их с абсолютного множества на относительное единство. Множественность и различность единичных вещей стоит вне всякого сомнения, но точно так же несомненно и сходство между вещами, позволяющее соединять их под одно общее понятие. Человеку, психологически установленному на восприятие, главным образом, сходства между вещами, собирательное понятие дается, так сказать, само собой, оно положительно навязывается ему так же несомненно, как фактическая данность чувственных восприятий. Но человеку, психологически установленному на восприятие, главным образом, отличительных признаков вещей, их сходство воспринимается с трудом: то, что он видит, это их разнородность, различие, являющиеся для него столь же несомненной фактической данностью, как для другого сходство.

Кажется, как будто *эмпатия* к объекту является тем психологическим процессом, который особенно ярко освещает именно разнородность объектов; абстракция же от объектов является, напротив, словно процессом, особенно способным отвлекаться от фактического различия между отдельными вещами в пользу их общего сходства, которое и есть основа идеи. Соединение эмпатии и абстракции дает именно ту функцию, которая лежит в основе понятия концептуализма. Концептуализм построен на единственно возможной психологической функции, способной примирить разногласие между номинализмом и реализмом и ввести их в одно общее русло.

Хотя в Средневековье говорилось много высоких и громких слов о душе, но, собственно, психологии в то время не было вовсе: психология является одной из самых юных наук. Если бы в те времена существовала психология как наука, то Абеляр дал бы объединяющую формулу в esse in anima. Де Ремюза ясно осознал этот факт и выразил его следующими словами: «В чистой логике универсалии суть лишь термины условного языка. В физике, которая для него скорее трансцендентна, нежели опытна, ибо она является настоящей его онтологией, все роды и виды основаны на том, откуда в действительности происходит и как слагается все живое. Наконец, между чистой логикой и физикой существует нечто среднее, как бы переходная наука, которую можно назвать психологией, — тут Абеляр изучает возникновение наших понятий и дает всю умственную генеалогию существ, картину или символ их иерархии и их реального существования»[1].

Универсалии раньше вещей (Universalia ante rem) и после вещей (post rem) остались спорным вопросом и для всех последующих веков — они только сбросили свое схоластическое облачение и вновь появились, облеченные в новые формы. По существу, это была все та же старая проблема. Попытка ее разрешения смещается то в сторону реализма, то в сторону номинализма. Научность XIX века толкнула проблему в сторону номинализма, после того как философия начала XIX века более удовлетворяла требованиям реализма. Но противоположности уже не так далеки друг от друга, как были во времена Абеляра. У нас есть психология, наука-посредница, единственная, способная объединить идею и вещь, не насилуя ни той ни другой. Такая возможность заложена в самой сущности психологии, но нельзя утверждать, что психология до сих пор исполнила эту свою задачу. В этом смысле мы не можем не согласиться со словами де Ремюза: «Итак, Абеляр восторжествовал, ибо, несмотря на веские ограничения в приписываемых ему номинализме или концептуализме, на которые указывает проницательная критика, ум его — несомненно, современный нам ум в своем зародыше. Он предупреждает, опережает и как бы предсказывает его. Так, белеющий поутру на горизонте свет есть уже свет невидимого солнца, которое должно озарить мир».

Кто не считается с существованием психологических типов и с вытекающим из этого фактом, что истина одного является заблуждением другого, для того попытка Абеляра будет не чем иным, как еще одним лишним схоластическим хитросплетением. Но коль скоро мы признаем наличность двух типов, тотчас же попытка Абеляра покажется нам весьма знаменательной. Абеляр ищет среднюю точку зрения в sermo, которое является в его разумении не столько «дискурсом», «рассуждением», «речью», сколько осмысливающим нечто «предложением», то есть определением,

[1] *Remusat*. Ch. de Abelard. T. 2. P. 112.

пользующимся для закрепления своего смысла несколькими словами. Абеляр не говорит о verbum (слово), потому что verbum с точки зрения номиналиста не что иное, как *«vox»* (голос, речь), «flatus vocis» (явление речи, языковой факт, словесная конструкция). Именно в том и заключается великая психологическая заслуга как древнего, так и средневекового номинализма, что он основательно расторгнул первобытное магическое или мистическое тождество слова с объектом — слишком основательно даже для того типа, основа которого заложена не в том, чтобы крепко держаться за вещи, а в том, чтобы абстрагировать идею и ставить ее над вещами. Абеляр, обладавший такой шириной духовного кругозора, должен был обратить внимание на эту ценность номинализма. Слово и для него было лишь vox, «предложение» же (то есть sermo, по его выражению) представляло для Абеляра нечто большее: оно вносило твердый смысл, описывало общее, идейное, мыслимое, воспринятое в вещах с помощью мышления. Универсальное жило в sermo и только в нем. Теперь становится понятным, почему Абеляра внесли в число номиналистов, хотя это и было совершенно несправедливо, ибо он полагал, что универсальное более действительно, нежели vox.

Надо думать, что Абеляру было нелегко изложить свой концептуализм, ибо изложение это необходимо должно было состоять из противоречий. В одной из сохранившихся оксфордских рукописей мы находим эпитафию на Абеляра, дающую, как мне кажется, прекрасное понятие о парадоксальности его учения:

Он учил тому, что слова получают свой смысл от вещей,
И тому, что смысл слов определяет вещи;
Он исправлял заблуждения понятий рода и вида
И доказывал, что и родовые, и видовые понятия
суть лишь обороты речи.
Таким образом оказывается, что животное
и не животное — понятие рода;
Поэтому человек и не человек — вид.

Если мы стремимся найти выражение, опирающееся в принципе на какую-либо одну точку зрения, в данном случае на точку зрения интеллектуальную, то все противополагаемое может быть резюмировано не иначе как в парадоксе. Не следует забывать, что разница между номинализмом и реализмом в своей основе не только логически-интеллектуальная, но и психологическая и что она в конечном итоге сводится к типически-различным психологическим установкам: как по отношению к объекту, так и по отношению к идее. Если человек ориентирован на идею, то он и постигает, и реагирует с точки зрения идеи. Если же человек ориентирован на объект, то он постигает и реагирует под углом зрения своих

ощущений. Для него все абстрактное имеет лишь второстепенное значение, и все, что в вещах постигается мыслью, должно представляться ему не столь существенным, тогда как человеку первого типа — как раз наоборот. Человек, ориентированный на объект, конечно, будет номиналистом — «название не что иное, как звук пустой и дым» (Фауст), — то есть до тех пор, пока он не научился компенсировать свою ориентированную на объект установку. Когда же это случится, то он — если только он в этом горазд — становится до крайности строгим логиком, которого в смысле точности, методичности и сухости трудно превзойти. Идейно ориентированный человек уже по природе своей логичен, поэтому он, в сущности, не может ни понять, ни оценить учебника логики. Развивая в себе компенсацию своего типа, он становится, как мы видели на примере Тертуллиана, человеком страстно преданным чувству, которое, однако, остается у него в заколдованном кругу идей. Напротив того, человек, ставший в силу компенсации логиком, остается со своим миром идей в заколдованном кругу своих объектов.

Это рассуждение показывает нам теневую сторону в мышлении Абеляра. Его попытка разрешения проблемы оказывается односторонней. Если бы противоположность между номинализмом и реализмом являлась только логически-интеллектуальным вопросом, то трудно было бы понять, почему же невозможна какая-либо иная конечная формулировка, кроме парадоксальной. Но дело в том, что перед нами противоположность психологическая, поэтому односторонняя логически-интеллектуальная формулировка должна неминуемо повести к парадоксу — sic et homo et nullus homo species vocitatur[1]. Логически-интеллектуальное выражение вообще не может дать нам — даже в форме sermo — ту среднюю формулу, которая в одинаковой степени могла бы по существу удовлетворить требованиям двух противоположных психологических установок, и это по той причине, что такое выражение считается исключительно с абстрактной стороной, вполне пренебрегая конкретной действительностью.

Всякая логически-интеллектуальная формулировка — как бы она ни была совершенна — отбрасывает объективное впечатление своей жизненности и непосредственности. Она должна сбросить их, иначе она и вообще не могла бы стать формулировкой. Но тем самым утрачивается именно то, что для экстравертной установки является самым существенным и ценным, а именно отнесенность к реальному объекту. Из этого вытекает, что с одной лишь из этих двух установок невозможно дойти до какой-либо удовлетворительной объединяющей формулы. А между тем человек так создан, что не может пребывать в состоянии такой двойственности — даже если бы его дух это мог, — и это потому, что такая двойственность касается не только отвлеченной философии, но и по-

[1] «И человек, и не человек называются видами» (*лат.*). — *Прим. ред.*

вседневной проблемы отношений человека к самому себе и к миру. И так как мы, в сущности, имеем дело именно с этой проблемой, то оказывается, что вопрос двойственности никак нельзя разрешить ученым спором на тему о номиналистических и реалистических аргументах. Для разрешения необходимо посредничество третьей, примиряющей точки зрения. В esse in intellectu недостаточно осязательна действительность — в esse in re недостаточно духовности. Но идея и вещь находят точку соприкосновения в психике человека, которая создает равновесие между идеей и вещью. И правда, во что выродится в конце концов идея, если психика не даст ей возможности проявить какую-либо жизненную ценность? И, с другой стороны, чем будет объективная вещь, если психика не даст ей того, что обусловливает силу чувственного впечатления? Что есть реальность, если она не является действительностью в нас самих, не является esse in anima? Живая действительность не заключается ни в фактическом, объективном состоянии вещей только, ни только в идейной формуле: она дается лишь путем слияния того и другого и объединения обоих в живом психологическом процессе, то есть в esse in anima. Лишь благодаря специфической жизнедеятельности психики чувственное восприятие достигает той глубины впечатлений, а идея — той действенной силы, которые являются неизбежными составными частями живой действительности.

Эту самодеятельность психики нельзя объяснить ни как рефлекторную реакцию на чувственное раздражение, ни как исполнительный орган вечных идей; нет, она является, как всякий жизненный процесс, постоянным творческим актом. Психика каждый день вновь создает действительность. Этой деятельности я не могу дать никакого иного названия, кроме *фантазии*. Фантазия одинаково присуща чувству и мысли, она одинаково причастна к интуиции и к ощущению. Нет ни одной психической функции, которая не была бы нераздельно слита в фантазии с другими функциями. Фантазия представляется нам то как нечто изначальное, то как последний и самый смелый продукт соединения всех способностей человека. Поэтому я и считаю фантазию наиболее ярким выражением специфической активности нашей психики. Она является прежде всего творческой деятельностью, дающей ответы на все вопросы, на которые ответ возможен: она — мать всяких возможностей, и в ней жизненно слиты, наравне со всеми психологическими противоположностями, также и внутренний мир с миром внешним. Фантазия была во все времена и постоянно пребывает тем мостком, который соединяет несовместимые требования объекта и субъекта, экстраверсии и интроверсии. В одной лишь фантазии оба механизма слиты.

Если бы Абеляр постиг психологическое различие между двумя точками зрения, то он, рассуждая последовательно, должен был бы прибегнуть к фантазии для формулирования объединяющего выражения. Но в царстве науки на фантазию, равно как и на чувство, наложено табу. Стоит, однако, нам признать основную противоположность противопо-

ложностью психологической, и тотчас же психологии придется признать не только точку зрения чувства, но и примиряющую точку зрения фантазии. Тогда перед нами возникает великое затруднение ввиду того, что фантазия в большинстве случаев есть продукт нашего бессознательного. Несомненно, что фантазия содержит и сознательные элементы, но особенно характерно для нее то, что она, по существу, непроизвольна и чуждается содержаний сознания. Это же свойство присуще и сновидению, которое, однако, еще гораздо непроизвольнее и притом вовсе отчуждено от содержаний сознания.

Отношение человека к своей фантазии в высокой степени обусловлено его отношением к своему бессознательному вообще. А отношение к бессознательному опять-таки в высокой степени обусловлено духом времени. Смотря по степени господствующего рационализма, отдельный человек бывает более или менее склонен признавать свое бессознательное и его продукты и ими заниматься. Христианская сфера, как и всякая замкнутая религиозная форма, отличается несомненной тенденцией сколь возможно подавлять бессознательное в индивиде, тем самым парализуя и его фантазию. Вместо того религия дает нерушимые символические формы мировоззрения, долженствующие полноценно заменять бессознательное индивида. Символически выраженные понятия всех религий суть образования бессознательных процессов в типической общеобязательной форме. Религиозное учение дает, так сказать, исчерпывающие сведения о «начале и конце мира» и об области по ту сторону человеческого сознания. Везде, где мы можем проследить возникновение какой-либо религии и проникнуть до ее первоисточников, мы видим, что образы религиозного учения притекают к его основателю в виде откровений, то есть как конкретизированное выражение его бессознательной фантазии. Формы, всплывающие из недр его бессознательного, он провозглашает общезначимыми, таким образом заменяя ими индивидуальные фантазии своих последователей. Евангелие от Матфея сохранило отрывок из жизни Христа, подтверждающий вышесказанное: в истории искушения мы видим, как идея царствования, всплывая из недр бессознательного, встает перед основателем религии как видение дьявола, предлагающего ему власть над царствами земными. Если бы Христос не понял своей фантазии и принял ее конкретно, то есть буквально, то на свете было бы одним сумасшедшим больше, и только. Но он не принял конкретизма своей фантазии и вступил в мир как царь, которому подвластны *небесные* царства. Поэтому он и не стал параноиком, что доказывает уже его успех. Мнения о патологических элементах в психологии Христа, высказываемые некоторыми психиатрами, не что иное, как смешная и пустая рационалистическая болтовня, далекая от понимания подобных процессов в истории человечества.

Форма, в которой Христос представил миру содержание своего бессознательного, была принята и объявлена общеобязательной. Вследст-

вие этого все индивидуальные фантазии утрачивали всякую значимость и ценность — более того: провозглашались ересью и подвергались преследованию, как показывает нам история гностического течения и судьба всех позднейших еретиков. В том же самом смысле говорит и пророк Иеремия (23, 16):

16. Так говорит Господь Саваоф: не слушайте слов пророков, пророчествующих вам, — они обманывают вас, рассказывают мечты сердца своего, а не от уст Господних.

25. Я слышал, что говорят пророки, Моим именем пророчествующие ложь. Они говорят: *«мне снилось,* мне снилось».

26. Долго ли это будет в сердце пророков, пророчествующих ложь, пророчествующих обман своего сердца?

27. Думают ли они довести народ Мой до забвения имени Моего посредством снов своих, которые они пересказывают друг другу, как отцы их забыли имя Мое из-за Ваала?

28. Пророк, который видел сон, пусть и рассказывает его как сон; а у которого Мое слово, пусть говорит Мое слово верно. Что общего у мякины с чистым зерном? говорит Господь.

То же самое мы видим и на заре христианства, когда епископы ревностно трудились над искоренением деятельности индивидуального бессознательного среди монахов. Особенно ценны сведения по этому вопросу, которые дает нам архиепископ Афанасий Александрийский в своей биографии святого Антония. В этом своем сочинении он рассказывает, в назидание своим монахам, о призраках и видениях, опасностях души, одолевающих человека, в одиночестве предающегося молитве и посту. Афанасий поучает монахов, как ловко дьявол умеет облекаться в разные формы с целью довести святых мужей до падения. Понятно, что дьявол не что иное, как внутренний голос самого отшельника, взывающий из недр его бессознательного, голос возмущения против насильственного подавления индивидуальной природы. Привожу ряд буквальных цитат из этой труднодоступной книги. Эти цитаты дают нам яркую картину того, как бессознательное систематически подавлялось и обесценивалось:

«Бывают времена, когда мы никого не видим, а между тем слышим шум, производимый работой, работой дьявола, и кажется тогда, словно кто-то громким голосом поет песнь; а иногда мы как бы слышим слова из Священного Писания, и кажется, словно живое существо повторяет эти слова, и слова эти подобны тем, которые мы слышим, когда кто-нибудь читает вслух из Книги (Библии). Бывало и так, что они (дьяволы) насильно поднимали нас с постели на ночную молитву и понуждали нас вставать. Они же вводили нас в заблуждение, принимая облик монахов или появляясь в образе печалующихся (то есть отшельников). Они подходят к нам, словно пришли издалека, и говорят слова, способные смутить и ослабить понимание малодушных: "Существует теперь закон над всяким творением,

что мы любим опустошение, но по воле Божией мы не могли проникнуть в наши дома, когда мы пришли к ним, чтобы сотворить правое". А когда им такой прием не удается, то они одну ложь заменяют другой и говорят: "Как можешь ты жить? Ведь ты согрешил и дела твои неправедны во многом. Неужели ты думаешь, что Дух не открыл мне, что ты сделал? Или ты полагаешь, что я не знаю, что ты поступил так или иначе?" И если простодушный брат, услышав такие вещи, почувствует внутри себя, что он действительно поступил так, как говорит злой дух, и если он не знает лукавства дьявола, то дух его тотчас же смутится и, впав в отчаяние, он вновь подпадает греху. Не следует нам, мои возлюбленные, пугаться таких вещей; однако мы должны бояться, когда дьяволы заговорят о том, *что правда:* тогда мы должны бранить их беспощадно. Будем же бдительны, дабы не вслушиваться в их слова, даже если они говорят слова правды. Ведь было бы срамом для нас, если бы нашими учителями стали те, что восстали на Бога. Вооружимся же, о братья мои, облечемся в броню справедливости, покроем главу шлемом искупления и в мгновение борьбы выпустим духовные стрелы из верующей души, как бы с туго натянутой тетивы. Ибо они (дьяволы) — ничто, а будь они даже чем-либо, то в силе их нет ничего, что могло бы устоять перед властью и мощью креста».

В другом случае святой Антоний повествует так: «Однажды предстал предо мной дьявол особенно спесивого и бесстыдного поведения; он появился с мятежным шумом целой толпы народа и дерзнул обратиться ко мне с такими словами: "Я есмь мощь Господня, и никто кроме меня; я есмь властитель миров, и никто кроме меня". И он продолжал говорить: "Что желаешь ты, чтобы я тебе дал? Требуй, и ты получишь". Тогда я дунул на него и изгнал его именем Христовым. В другой раз, когда я постился, появился предо мной Лукавый в образе брата, пришедшего с хлебом, и начал давать мне советы. "Восстань, — говорил он, — утоли сердце водой и хлебом и отдохни немного от чрезмерных трудов, ибо ты еси человек, и, как бы высоко ты ни поднялся, ты все же облечен смертной плотью и тебе следовало бы страшиться немощи и печали". Я рассудил его слова и, сохраняя спокойствие, воздержался от ответа. С миром поклонившись долу, я покаялся в молитве и сказал: "О Господи, покончи Ты с ним так, как делаешь от века". И не успел я произнести эти слова, как наступил ему конец: он рассыпался как прах и вышел из двери как дым. А еще было так, что однажды ночью Сатана подошел к моему жилищу и постучался в дверь; я вышел взглянуть, кто стучится; поднял глаза и увидел перед собой необычайно высокого, сильного человека, а когда я спросил его: "Кто ты?" — он промолвил в ответ: "Я — Сатана". Тогда я спросил: "Что ищешь ты?" А он ответил: "За что поносят меня монахи, отшельники и прочие христиане и за что постоянно взывают на мою голову проклятия?" Я схватился за голову от изумления — так велико было его слепое безумие. "За что ты терзаешь их?" — молвил я. В ответ он сказал: "Не я терзаю их, а они терзают сами себя, ибо был однаж-

ды такой случай — и случай этот произошел в действительности, — что они навеки убили и погубили бы себя, если бы я вовремя не крикнул им и не предупредил их, что враг-то не кто иной, как я. И поэтому нет такого места, где я мог бы пребывать, и нет у меня сверкающего меча, и нет даже людей, которые были бы мне искренне преданы, ибо те, что служат мне, меня же глубоко презирают, и мне приходится, кроме того, держать их в оковах, потому что они не потому привязаны ко мне, что считают правильным так поступать; напротив, они при всяком случае и во всякое время готовы сбежать и бросить меня. Христиане заполонили весь мир — смотри, даже пустыня полна их монастырей и жилищ. Но пусть они берегутся и не слишком злоупотребляют мной". На это я возразил, в душе дивясь милости Господней: "Может ли быть, чтобы ты, закоренелый лжец, теперь говорил правду? И как случилось, что ты теперь говоришь правду, когда привык постоянно лгать? Поистине правда, что, когда Христос вошел в этот мир, ты был низвержен в глубочайшие глубины и что корень твоего заблуждения вырывается из земли". Услышав имя Христово, Сатана сгинул, образ его рассеялся как дым, и словам его наступил конец».

Приведенные выдержки показывают нам, как благодаря общей вере отвергали бессознательное индивида, хотя оно провозглашало истину как нельзя более прозрачно и ясно. Главные, особенные причины такого отвержения заложены в истории духа. Объяснять подробно эти причины — не наше дело. Будем довольствоваться фактом, что бессознательное действительно подавлялось и отвергалось. Говоря психологически, такое подавление заключалось в отведении либидо, то есть психической энергии. Освобожденная, таким образом, психическая энергия служила материалом для построения и развития сознательной установки, что понемногу приводило к формированию нового мировоззрения, образованию новой картины мира. Несомненная польза, полученная таким путем, укрепляла, конечно, эту установку. Неудивительно поэтому, что и наша психология отличается, главным образом, отрицательной установкой по отношению к бессознательному.

Понятно, более того — необходимо, чтобы наука исключала точку зрения чувства, равно как и точку зрения фантазии. На то она и наука. Но как же дело обстоит с психологией? Поскольку она считает себя наукой, постольку и она принуждена поступать так же. Но исчерпывает ли она тем предмет своих исследований? Всякая наука в конечном итоге стремится формулировать и выражать в абстракциях свой предмет, поэтому и психология могла бы и может облекать процессы чувства, ощущения и фантазии в абстрактную интеллектуальную форму. Правда, такой прием обеспечивает права интеллектуально-абстрактной точки зрения, но отнюдь не права других, возможных психологических точек зрения. Научная психология лишь мимоходом может касаться этих возможных точек зрения — но она никогда не признает их за самостоятельные прин-

ципы науки. Наука всегда и при всех обстоятельствах дело одного лишь интеллекта, причем остальные психологические функции подчинены интеллекту в качестве объектов. Интеллект — властелин в царстве науки. Но стоит науке коснуться области практического применения, как тотчас же получается совершенно иная картина. Интеллект, бывший до сих пор царем, становится не более как вспомогательным средством, инструментом, хотя и научно утонченным, но все-таки лишь ремесленным орудием, переставшим быть самоцелью и превратившимся в простое условие. Тогда интеллект и вместе с ним вся наука становятся на службу творческого замысла и творческой силы. И это еще «психология», однако уже больше не наука; это — психология в более широком смысле слова, психологическая деятельность, по природе своей творческая, в которой первенствующее значение принадлежит созидающей фантазии. С таким же правом мы могли бы сказать, что в практической психологии руководящая роль выпадает на долю самой *жизни;* и это по той причине, что хотя мы, с одной стороны, имеем дело с порождающей и созидающей фантазией, пользующейся наукой как вспомогательным средством, но, с другой стороны, перед нами многообразные требования внешней действительности, побуждающей творческую фантазию к деятельности. Несомненно, что наука, как самоцель, представляет собой высокий идеал, но последовательное проведение его создает столько же самоцелей, сколько на свете есть наук или искусств. И хотя в каждом из интересующих нас случаев это ведет к высокому дифференцированию и специализированию функций, но вместе с тем удаляет их от мира и жизни и приводит к нагромождению специальных областей, понемногу утрачивающих всякую связь между собой. Это влечет за собой оскудение и опустошение не только в каждой из специальных областей, но и в психике человека, который благодаря дифференцированию возвышается или опускается до звания специалиста. Наука же должна доказать свою жизненную ценность тем, что способна играть роль не только госпожи, но и служанки. Этим она отнюдь не опозорит и не унизит себя.

Хотя наука и дала нам познание психических неровностей и нарушений и хотя присущий науке интеллект заслужил этим наше величайшее уважение, однако, с нашей стороны, было бы роковым заблуждением, если бы мы вследствие этого приписали науке самоцель и тем самым сделали бы ее неспособной служить простым орудием. Но стоит нам войти с интеллектом и его наукой в действительную жизнь, и мы тотчас заметим, что мы во власти ограничения, закрывающего нам доступ в другие, столь же действительные области жизни. Поэтому нам приходится понимать универсальность нашего идеала как некоторое ограничение и поискать spiritus rector (животворное начало, движущую силу), который во имя требований целостной жизни является лучшим ручательством в психологической универсальности, нежели один интеллект. Фауст восклица-

ет: «Чувство есть все!» Он тем взывает, однако, к противоположности интеллекта и обретает лишь другую сторону жизни, но полноты жизни и собственной психики он не обрел — той полноты, которая объединяет чувство и мышление в одно высшее третье. Я уже бегло коснулся того, что это высшее третье можно понять как практическую цель или как фантазию, созидающую эту цель. Эту цель полноты не может постигнуть ни наука, являющаяся самоцелью, ни чувство, лишенное зоркости мышления. Одно должно пользоваться другим как вспомогательным средством, но противоположность между наукой и чувством так велика, что мы нуждаемся в мостке. Таким мостком является созидающая фантазия. Фантазия не есть ни то ни другое, но она мать обоих — более того, она носит в себе зародыш цепи, состоящей в объединении этих противоположностей.

До тех пор пока психология для нас остается только наукой, мы будем стоять вне жизни, служа лишь самоцели науки. Правда, через науку мы постигаем положение дела, но она не допускает никакой иной цели, кроме своей собственной. Интеллект остается заключенным и скованным в самом себе до тех пор, пока не пожертвует добровольно своим первенством и не признает наличности иных, достойных внимания целей. Интеллект не решается перешагнуть через самого себя и не желает жертвовать своей универсальной значимостью, и это потому, что все остальное для него — *не что иное, как фантазия*. Но все великое вначале было фантазией. Мы видим, что интеллект, закосневший в самоцели, поставленной наукой, сам себе преграждает путь к источнику жизни. Для интеллекта фантазия не что иное, как мечта, как «сон-желание» (Wunschtraum) — этим он выражает желанное и необходимое для науки пренебрежение к фантазии. Наука, как самоцель, необходима нам, пока задача состоит в том, чтобы эту науку развивать дальше. Но добро становится злом, как только дело доходит до самой жизни, требующей развития. Из этого вытекает, что подавление свободно созидающей фантазии было до поры до времени исторически необходимым, а именно как культурный процесс в развитии христианства; такой же необходимостью является для нашего естественно-научного века подавление фантазии в других отношениях. Не следует забывать, что творческая фантазия может разрастись и выродиться в самое пагубное явление, если не поставить ей надлежащих границ. Но этими границами никогда не будут те искусственные загородки, которые ставит интеллект или благоразумное чувство: эти границы ставит нужда и непоколебимая действительность.

Различные исторические эпохи ставят различные задачи, и лишь впоследствии можно с уверенностью сказать, что должно и чего не должно было быть. Мы видим в каждый данный исторический момент борьбу между различными убеждениями, ибо «война — начало всего». Только история разрешает спор. Вечной истины нет — истина является лишь программой. Чем более истина претендует на вечность, тем менее она жизненна и ценна: она ничего не может нам больше поведать, ничему научить, потому что она разумеется сама собой.

Известные мнения Фрейда и Адлера ясно показывают нам, как психология, оставаясь в строго научных рамках, оценивает фантазию. По интерпретации Фрейда фантазия сводится к элементарным каузальным инстинктивным процессам. Согласно Адлеру, она сводится, напротив, к элементарным финальным (final) намерениям эго. У Фрейда — это психология влечения, у Адлера — эго-психология. Влечение является безличностным биологическим явлением. Естественно, что психология, основанная на нем, должна пренебрегать эго, ибо последнее обязано своим существованием principium individuationis, то есть индивидуальному дифференцированию, которое вследствие своей единичности не входит в круг общих биологических явлений. Хотя общие биологические влечения также способствуют образованию личности, однако именно индивидуальное не только существенно отличается от общего влечения, но даже составляет самую резкую противоположность ему, точно так же как индивид в качестве личности всегда отличается от коллектива. Сущность индивида заключается именно в этом различии. Всякая эго-психология поэтому должна исключать и обходить коллективный элемент, присущий психологии влечения, потому что эго-психология описывает именно процесс, с помощью которого эго отделяется от коллективных влечений. Характерная враждебность между представителями обеих точек зрения проистекает оттого, что одна точка зрения, последовательно проведенная, неминуемо ведет к обесцениванию и уничижению другой. Естественно, что представители обеих точек зрения будут считать свою теорию общезначимой, до тех пор пока не признают, что между психологией влечения и эго-психологией существует коренное различие. Это отнюдь не исключает возможности для психологии влечения построить, например, наряду со своей также и теорию эго-процесса. Это для нее вполне возможно, но ее построение будет таково, что покажется эго-психологу отрицанием его собственной теории. Если поэтому у Фрейда иногда и проявляются «эго-влечения», они, в общем, всегда влачат лишь скромное существование. У Адлера, напротив, все выглядит так, будто сексуальность является чуть ли не привеском, который так или иначе служит элементарным намерениям власти. Принцип Адлера заключается в обеспечении личной власти, которую Адлер ставит над коллективными влечениями. В свою очередь, у Фрейда влечение подчиняет эго на службу своим целям настолько, что эго выглядит не более чем функцией влечения.

Научная тенденция в случае обоих типов направлена на то, чтобы свести все к собственному принципу и вновь все вывести из него. Такой процесс особенно легко произвести над фантазиями, ибо фантазии, в противоположность функциям сознания, к реальности не приспосабливаются и объективно не ориентируются, а выражают как чисто инстинктивные, так и эго-тенденции. Тот, кто стоит на точке зрения влечения, без труда найдет в них «исполнение своих желаний», «инфантиль-

ное желание», «вытесненную сексуальность». Тот, кто стоит на точке зрения эго, точно так же легко найдет в них элементарное намерение обезопасить и дифференцировать эго, так как фантазии суть продукты посредничества между эго и влечениями. Из этого следует, что фантазия заключает в себе элементы обеих сторон. Поэтому толкование либо в одну, либо в другую сторону всегда несколько насильственно и произвольно, поскольку одна сторона неминуемо окажется подавленной. Но в общем такое истолкование все же дает доказуемую истину, хотя и частичную, не притязающую на общую значимость. Ее валидность простирается лишь до пределов своего собственного принципа. Но в области другого принципа она теряет всякое значение.

Фрейдовская психология характеризуется своим центральным понятием о вытеснении несовместимых желаний-тенденций. Человек, по разумению Фрейда, не что иное, как клубок желаний, лишь частично приспособляемых к объекту. Невротические затруднения человека заключаются в том, что влияние среды, воспитания и объективных условий отчасти мешают ему свободно выражать свои влечения. От отца и матери унаследованы, с одной стороны, морально подавляющие влияния, с другой стороны — инфантильная связанность, налагающая роковой отпечаток на всю последующую жизнь. Изначальное предрасположение к влечению есть нечто непреложно-данное; оно, однако, претерпевает нежелательные изменения, главным образом благодаря влиянию со стороны объектов, поэтому по возможности свободное изживание влечений на подходящих объектах является нужным целительным средством. Характерным признаком психологии Адлера является, наоборот, центральное понятие эго-превосходства. Человек представляет собой прежде всего эго-место, которое ни при каких обстоятельствах не должно подпадать под власть объекта. У Фрейда значительную роль играют желания, направленные на объект, связанность с объектом, недопустимость некоторых вожделений по отношению к объекту; у Адлера же, напротив, все направляется на утверждение превосходства субъекта. Вытеснение направленных на объект влечений, которое мы находим в теории Фрейда, превращается у Адлера в обеспечение безопасности субъекта. У Адлера средством для излечения является преодоление охранения, которое изолирует субъекта, у Фрейда таким средством выступает освобождение от вытеснений, преграждающих доступ к объекту.

Поэтому можно сказать, что у Фрейда основной схемой является сексуальность как наиболее сильное выражение отношений между субъектом и объектом, у Адлера же — власть субъекта, действеннее всего охраняющая его от объектов и ставящая субъекта в изолированное положение, полное, неприкосновенное и прекращающее всякое сношение с внешним миром. Фрейд хотел бы обеспечить свободное истечение влечений на их объекты, Адлер стремится преодолеть враждебные чары

объектов и тем спасти эго от удушения в собственных доспехах. Взгляд Фрейда, по сути, является экстравертным, Адлера — интровертным. Экстравертная теория значима для экстравертного типа, интровертная теория — для типа интровертного. Ввиду того что чистый тип является совершенно односторонним продуктом развития, он по необходимости будет неуравновешен. Чрезмерное подчеркивание одной функции равносильно вытеснению другой.

Это вытеснение не уничтожается и психоанализом, ввиду того что применяемый в каждом данном случае метод ориентируется по теории собственного типа. Человек экстравертный будет сводить фантазии, всплывающие из недр его бессознательного, на содержащиеся в них элементы влечения, и это согласно со своей теорией. А интровертный человек будет сводить все на стремление к власти. Результат такого анализа в каждом данном случае лишь прибавляется к уже существующему перевесу. Такой анализ только укрепляет имеющийся уже тип и отнюдь не способствует взаимному пониманию или посредничеству между типами. Напротив того, пропасть становится еще глубже как во внешнем, так и во внутреннем отношении. Кроме того, происходит внутренняя диссоциация, ибо каждый раз в бессознательных фантазиях (сновидениях и т. д.) возникают частицы другой функции, они тотчас же обесцениваются и вновь вытесняются. Поэтому можно, пожалуй, до некоторой степени согласиться с мнением одного критика, утверждавшего, что теория Фрейда — теория невротика, если бы критика эта не была выражением недоброжелательства и не освобождала бы ее автора от обязанности серьезного изучения упомянутых проблем. Как точка зрения Фрейда, так и точка зрения Адлера односторонни, и каждая из них характерна лишь для одного типа.

Обе теории относятся отрицательно к воображению, в том смысле, что они низводят фантазии и смотрят на них только как на семиотические выражения. [Я говорю «семиотические» в противоположность «символическим». То, что Фрейд называет символами, не что иное, как знаки элементарных процессов влечения. Символ же есть наилучшее выражение какой-либо данности, которую еще нельзя выразить иначе как посредством более или менее близкой аналогии.] В действительности значение фантазий гораздо больше этого: в каждом данном случае они являются показателями другого механизма, а именно вытесненной экстраверсии у интровертного и вытесненной интроверсии у экстравертного типа. Вытесненная функция является бессознательной, и поэтому она не развита, зачаточна и архаична. В таком состоянии она несоединима с высшим уровнем сознательной функции. Источником неприемлемости фантазий, главным образом, и является эта своеобразность непризнанной бессознательной функции. Вследствие этого воображение представляется чем-то предосудительным и бесполезным для всех тех, кто находит главный принцип жизни в приспособлении к внешней дей-

ствительности. А между тем мы знаем, что источником всякой благой идеи, всякого творческого акта всегда было воображение, то есть то, что привычно именуется детской фантазией. Мы имеем в виду не только художника, который обязан фантазии всем, что велико и прекрасно в его жизни, но и вообще всякого творчески одаренного человека. Динамическим принципом (двигательной силой) фантазии является элемент игры, свойственный также и ребенку и, как таковой, словно несовместимый с принципом серьезной работы. Но без игры фантазиями ни одно творческое произведение до сих пор еще не создавалось. Мы бесконечно многим обязаны игре воображения. Поэтому можно сказать, что до крайности близоруки те, кто с презрением относится к фантазиям из-за их причудливого и неприемлемого характера. Не следует забывать, что именно в воображении человека может заключаться самое ценное в нем. Я настаиваю на слове *может,* потому что, с другой стороны, фантазии могут и не иметь никакой цены, именно в тех случаях, когда они остаются сырым материалом и не находят никакого применения. Чтобы использовать ценность, заложенную в фантазиях, необходимо их развить. Но для такого развития мало одного лишь чистого анализа — необходим еще синтетический прием, своего рода конструктивный метод.

Вопрос остается открытым, возможно ли вообще удовлетворительно разрешить интеллектуальным путем вопрос о противоположности между этими двумя точками зрения. Попытку Абеляра следует, конечно, по смыслу чрезвычайно ценить, однако она практически не дала значительных результатов, потому что не могла создать примиряющей психологической функции, если не считать концептуализма или «сермонизма», которые, однако, как нам кажется, не что иное, как одностороннее интеллектуальное повторение старого понятия логоса. Логос, как посредник и примиритель, имел, правда, то преимущество перед sermo, что он благодаря своему воплощению удовлетворял и неинтеллектуальные чаяния человека.

Я не могу, однако, избавиться от впечатления, что выдающийся ум Абеляра, столь полно постигавший великое «за и против» в вопросах жизни, никогда не оставался удовлетворенным своим парадоксальным концептуализмом и не отрекался от дальнейших творческих усилий, если бы побудительная сила его страсти не затерялась в перипетиях его трагической судьбы. В подтверждение этого нам нужно лишь сравнить концептуализм с идеями великих китайских философов Лаоцзы и Чуаньцзы или поэта Шиллера, столкнувшегося с той же самой проблемой.

5. Спор Лютера и Цвингли о причастии

Из последующих противоположностей, волновавших умы, следует упомянуть о движении протестантизма и реформации вообще. Но это явление столь сложно, что раньше, чем подвергнуть его аналитическому

обсуждению, его пришлось бы разложить на целый ряд единичных психологических процессов, а это превышает мои способности. Поэтому я вынужден ограничиться выбором единичного случая этой великой духовной борьбы и остановиться на споре Лютера и Цвингли о причастии. Учение о пресуществлении, о котором уже шла речь выше, было санкционировано Латеранским собором в 1215 году и с тех пор составляет незыблемую религиозную традицию, на которой вырос и Лютер. Мысль, что обряд и его конкретное исполнение имеют объективное значение благодати, в сущности противоречит евангелическому пониманию, потому что евангелическое направление именно и обращалось против того значения, которое придавали обряду католические учреждения; однако Лютер не мог освободиться от непосредственно действующего, чувственного впечатления, вызываемого вкушением вина и хлеба. Он никак не мог допустить, что причастие не что иное, как знак, а принимал его как факт, чувственно познаваемый, и непосредственное переживание этого факта было для него обязательной религиозной потребностью. Поэтому он настаивал на действительном присутствии плоти и крови Христовой в причастии. «В» хлебе и вине и «под» видами их он действительно приобщался крови и плоти Христовой. Религиозное значение непосредственного переживания на объекте было для него так велико, что и представление его было приковано к конкретизму материального присутствия святой плоти. Над всеми его попытками толкования стоит непреложный факт: плоть Христова присутствует безусловно, хотя, конечно, лишь «непространственно». Опираясь на так называемое учение о сосуществлении (consubstantiatio), он утверждал, что наряду с субстанцией хлеба и вина реально присутствует и субстанция святой плоти. Вездесущность (Ubiquität) плоти Христовой, которой требовал такой догмат и которую особенно трудно воспринимать человеческому уму, была, правда, заменена понятием «произвольного пребывания» (Voliprasenz), по которому Бог пребывает всюду где хочет. Не обращая внимания на подобные затруднения, Лютер упорно держался непосредственно переживаемого, чувственного впечатления и отделывался от всяких соображений человеческого разума разными объяснениями, частью нелепыми, частью вообще непригодными.

Вряд ли можно допустить, чтобы Лютер держался этого догмата только в силу традиции: ведь именно он в достаточной мере доказал свою способность освобождаться от традиционных форм веры. Я думаю, мы имеем полное право предположить, что приобщение к «действительному» и материальному во время причастия своим воздействием на чувства именно и имело для Лютера первенствующее значение — значение, стоящее для него даже выше евангелического принципа, что единый носитель милости Божией есть Логос, Слово, а отнюдь не обряд. Конечно, и для Лютера Слово имело спасительное значение, однако наряду с ним было и само вкуше-

ние причастия, которое для него являлось также способом передачи благодати Божией. Как уже сказано выше, это могло быть лишь мнимой уступкой учению Католической церкви, в действительности же это было обусловленное психологической потребностью Лютера признание данности чувства, основанной на непосредственном чувственном переживании.

Противоположностью точки зрения Лютера являлось чисто символическое понимание Цвингли. Для него причастие было лишь «духовным» приобщением к плоти и крови Христовой. Такая точка зрения обусловлена разумом и идейным пониманием обряда. Преимуществом такого понимания является то, что оно не нарушает евангелического принципа и вместе с тем не впадает в противоразумные гипотезы. Но, с другой стороны, оно не дает того, что Лютер хотел бы сохранить в обряде, именно реальности чувственного впечатления и свойственной ему особенной, окрашенной чувством ценности. Хотя и у Цвингли причащались, хотя и у него, как у Лютера, вкушали хлеб и вино, однако в его понимании нет формулы, адекватно передающей ту ценность объекта, которая связана с ощущением и с чувством. Лютер дал эту формулу, но она оскорбляла разум и евангелический принцип. Но это было совершенно безразлично для точки зрения, обусловленной ощущением и чувством, и ее за это нельзя осуждать: ведь и «идее», «принципу» также безразлично, каковы ощущения объекта. В конечном итоге обе точки зрения исключают одна другую.

Для представителя экстравертного воззрения преимущество на стороне формулировки Лютера, для представителя идейной точки зрения — преимущество на стороне формулировки Цвингли. Ввиду того что формула Цвингли не насилует чувства и ощущения, а только дает идейное воззрение, то кажется, как будто дана возможность для объективного воздействия. Но по-видимому, экстравертная точка зрения не довольствуется одной только этой возможностью, а требует еще и формулирования, причем идея следует за ценностью, обусловленной ощущением, точно так же как идейное формулирование требует, чтобы чувство и ощущение следовали за ним.

Кончая эту главу о принципе типов в истории античного и средневекового духа, я вполне сознаю, что не дал ничего, кроме простой постановки вопроса. Моя компетенция недостаточно велика, чтобы исчерпать эту трудную и обширную проблему. Если мне удалось передать читателю впечатление о наличии типически-различных точек зрения, то я считаю, что моя задача выполнена. Нужно ли добавлять, что я вполне осознаю, что ни одна из затронутых мною тем не разработана до конца? Я должен предоставить этот труд тем, кто в этой области более осведомлен, нежели я.

II. Идеи Шиллера о проблеме типов

1. Письма об эстетическом воспитании человека

а) Ведущая и подчиненная функции

Насколько я мог узнать при скудости своих средств исследования вопроса, *Фридрих Шиллер* был, по-видимому, первым попытавшимся провести в более широком масштабе сознательное различение типических установок, входя при этом во все подробности вопроса. Знаменательную эту попытку показать различие данных двух механизмов и вместе с тем возможность их соединения мы встречаем в статье Шиллера «Об эстетическом воспитании человека», впервые появившейся в печати в 1795 году. Статья состоит из ряда писем Шиллера к герцогу Гольштейн-Аугустенбургскому[1].

Поражающая в статье Шиллера глубина мысли, ее психологическое проникновение в материал и широкие перспективы, открывающие возможность психологического разрешения конфликта, побуждают меня более подробно изложить и оценить его идеи, которые до сих пор вряд ли когда-либо обсуждались в такой связи. Из дальнейшего нашего исследования выяснится, сколь велика заслуга Шиллера с психологической точки зрения: он дает нам вполне выработанные точки зрения, которые мы в нашей психологической науке только теперь начинаем принимать во внимание. Задача, конечно, не из легких, и может случиться, что идеям Шиллера я придам такое толкование, о котором будут вправе утверждать, что смысл его не соответствует словам автора. Несмотря на то что во всех знаменательных местах я постараюсь дословно цитировать самого автора, мне вряд ли удастся ввести его идеи в намеченную мною связь, не сопровождая их при этом некоторыми толкованиями и объяснениями. С одной стороны, меня к этому принудит вышеупомянутое обстоятельство, с другой стороны — тот непреложный факт, что Шиллер и сам принадлежит к определенному типу, что заставляет его, даже против собственной воли, давать одностороннее описание. Ограниченность нашего понимания и познания вряд ли где-либо выступает так ярко, как именно в изложении психологических вопросов, потому что нам почти невозможно передавать какие-либо картины, кроме тех, основные черты которых заложены в нашем собственном психическом в качестве образцов.

---

[1] *Schiller J.* Sämtliche Werke. Gothaische Ausgabe. Stuttgart; Tübingen, 1826. Bd. XVIII.

Целый ряд характеристичных черт приводит меня к заключению, что Шиллер по природе своей принадлежал к интровертному типу, тогда как Гете по природе своей склоняется более в сторону экстраверсии. Нетрудно будет найти и собственный образ Шиллера в его описании идеалистического типа. Такая причастность накладывает на его формулировку неизбежное ограничение, наличность которого мы, для полноты понимания, никогда не должны терять из виду. Этому ограничению следует приписать, что один механизм изображен Шиллером полнее, нежели другой, который у интроверта всегда недоразвит, отличаясь вследствие этого некоторыми неполноценными характерными чертами, неизбежно присущими ему, именно по причине недостаточного развития его. В таких случаях изложение автора нуждается в нашей критике и корректуре. Понятно, что вследствие такого ограничения Шиллер пользуется терминологией, которая не может стать всеобщей. Как человек, принадлежащий к интровертному типу, Шиллер ближе к идеям, чем к вещам внешнего мира. Отношение к идеям может быть двояким и склоняться либо в сторону чувства, либо в сторону рефлексии, смотря по тому, приближается ли данный индивидуум к чувствующему или к мыслительному типу. Читателя, склонного, быть может, на основании прежних моих сочинений отождествлять чувство с экстраверсией и мышление с интроверсией, я попросил бы справиться с определениями, данными в XI главе этой книги. Под типами интроверсии и экстраверсии я разумею два общих класса людей; каждый из этих общих отделов или классов я подразделяю на подотделы по типам функций, а именно: на мыслительный, чувствующий, ощущающий и интуитивный (предугадывающий) типы. Человек интровертного типа может поэтому принадлежать либо к мыслительному, либо к чувствующему типу, ибо как мыслящий, так и чувствующий может в одном случае пребывать под верховенством идеи, точно так же как в другом случае находиться под доминирующим воздействием объекта.

Я считаю, что Шиллер по природе своей и особенно вследствие его характеристичной противоположности Гетевой натуре является интровертным типом; но тут возникает вопрос: к какому из подотделов принадлежит он? На этот вопрос ответить трудно. Нет сомнения, что момент интуиции играет у Шиллера большую роль; и если рассматривать его исключительно как поэта, то можно было бы его назвать человеком интуитивного типа. Но в письмах об эстетическом воспитании перед нами выступает Шиллер-мыслитель. Не только из всего вышесказанного, но и из неоднократных признаний самого Шиллера мы знаем, сколь сильно в нем был развит элемент рефлексии. Соответственно с этим мы принуждены совершить сдвиг от его интуитивности в сторону мышления, тогда он станет нам более близким и понятным также и с точки зрения психологии интровертного мыслящего типа. Надеюсь, что дальнейшее мое изложение в достаточной мере докажет, насколько такое понимание совпадает с действительно-

стью: в сочинениях Шиллера мы находим немало мест, явно подтверждающих это мое понимание. Поэтому я попросил бы читателя помнить, что в основе моих изложений лежит только что высказанное мною предположение. Я настаиваю на этом, потому что Шиллер обращается с предлежащей ему проблемой так, как она возникает из его собственного внутреннего опыта. Человек иного типа, с иной психологией мог бы облечь ту же проблему в совершенно иные формы; поэтому крайне общая формулировка, которую Шиллер дает этой проблеме, может показаться самоуправством или опрометчивым обобщением. Но такое предположение несправедливо, потому что фактически существует целый класс людей, которые понимают проблему раздельных функций точно так же, как Шиллер, и если в моем последующем изложении я иногда указываю на односторонность и субъективизм Шиллера, то отнюдь не для того, чтобы умалить значимость или важность выдвинутой им проблемы, а лишь для того, чтобы дать место и для других формулировок. Поэтому подчас и критика моя имеет скорее значение транскрипции (перевода) в такое выражение, которое отнимало бы у формулировки Шиллера ее субъективную обусловленность. Во всяком случае рассуждения мои так тесно связаны с Шиллером, что касаются не столько общей проблемы интроверсии и экстраверсии, исключительно занимавшей нас в 1-й главе, сколько *типического конфликта интровертного мыслительного типа*.

Прежде всего Шиллера занимает вопрос о причине и происхождении разделения этих двух функций. Он с твердой уверенностью указывает на дифференцирование индивидов как на основной мотив разделения: «Сама культура нанесла новому человечеству эту рану»[1]. Уже одно это положение показывает нам, как широко Шиллер понимал нашу проблему. Распадение гармонического взаимодействия психических сил в инстинктивной жизни подобно вечно открытой, никогда не заживающей ране Амфортаса, потому что дифференцирование одной функции из многих других неизбежно влечет за собою чрезмерное разрастание ее и вместе с тем запущение и искалечивание других функций. «Я ясно вижу преимущества, которые нынешнее поколение, рассматриваемое как единое целое, имеет на весах рассудка перед лучшими мужами прошлого. Однако состязание должно начаться сомкнутыми рядами и целое должно быть сравниваемо с целым. Кто же из новых выступит вперед, дабы сразиться один на один на приз человечества с каким-либо афинянином? Откуда же это невыгодное отношение индивидов при выгодах целого рода?» (там же).

В этой отсталости современных людей по сравнению с древними Шиллер обвиняет культуру, то есть дифференцирование функций. Он

[1] *Шиллер И.Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека // Собрание сочинений. Т. 7. М., 1957.

прежде всего показывает нам, как в искусстве и науке интуитивный и спекулятивный рассудок, расколовшись, ревниво отмежевывают друг от друга области своего применения. «А вместе с ограничением сферы деятельности чувства и рассудок нашли в самих себе господина, который нередко подавлял все остальные способности: подобно тому как в одном случае расточительная фантазия опустошает кропотливые насаждения рассудка, так в другом дух абстракции пожирает то пламя, около которого могло бы согреться сердце и воспламениться фантазия» (там же). И дальше: «Можем ли мы удивляться пренебрежению, с которым относятся к некоторым душевным способностям, если общество делает должность мерилом человека, если оно чтит в одном из своих граждан лишь память, в другом лишь рассудок, способный к счету, в третьем лишь механическую ловкость; если оно в этом ищет лишь знание, будучи равнодушным к характеру, другому прощает величайшее омрачение рассудка ради духа порядка и законного образа действий; если оно стремится в такой же мере к грубой интенсивности отдельного умения в субъекте, в какой оно снисходительно к экстенсивности, — и все это ради того, чтобы взрастить единственно ту способность, которую оно чтит и награждает».

В этих мыслях Шиллера много ценного и значительного. Понятно, что эпоха Шиллера, при неполном в то время знании эллинства, оценивала древнего грека по величию дошедших до современности его творений, тем самым безмерно переоценивая его, ибо несравненная греческая красота обязана своим существованием не в последней степени контрасту со средой, в которой она возникла. Преимущество древнего грека заключалось в том, что он был менее дифференцирован, нежели наш современник. Но преимущество ли это? Нам кажется, что отрицательные стороны такого состояния по крайней мере столь же очевидны. Побудительной причиной для дифференцирования функций было, конечно, не коварство, а, как всегда и повсюду в природе, настоятельная нужда. Появись кто-либо из таких позднейших почитателей греческого неба и аркадских блаженств на свет аттическим илотом, прелести Эллады представились бы ему в несколько ином свете. Даже если в примитивных условиях V века до н. э. отдельный индивид имел больше возможности всесторонне развивать свои качества и способности, то эта возможность была дана ему лишь благодаря тому, что тысячи его ближних томились в условиях жизни тем более жалких, во всем ограничивающих и искалечивающих их. Единичные представители достигали, правда, высокой индивидуальной культуры; коллективная же культура была чужда античному миру. Этим завоеванием мы обязаны христианству. Поэтому представители новейших времен в своей совокупности не только могут тягаться с эллином, но даже далеко превосходят его во всех проявлениях коллективной культуры. Однако, с другой стороны, Шиллер безусловно прав, говоря, что наша индивидуальная культура далеко отстает от культуры коллективной; и в этом отношении ничего к лучшему не из-

менилось за последние 120 лет, прошедших с тех пор, как Шиллер написал эти строки, — напротив; и если бы мы не погрузились так глубоко в коллективную атмосферу, в ущерб индивидуальному развитию, то вряд ли появилась бы необходимость столь насильственных реакций, какие проявились в духе людей, подобных Штирнеру и Ницше. Поэтому мы имеем право сказать, что слова Шиллера и поныне не утратили своего значения.

Античный мир покровительствовал одному высшему классу, поощряя в нем индивидуальное развитие ценою подавления большинства простого народа (илотов, рабов); последующая же христианская среда достигала коллективной культуры благодаря тому же процессу, но по возможности перемещая его в психологическую сферу самого индивида (или, как мы говорим, поднимая его на субъектную ступень). Своим догматом нетленной души христианство провозгласило неотъемлемую ценность каждого единичного человека; вследствие этого утратилась возможность подчинения неполноценного большинства народа и принесения его в жертву ради свободы более ценного меньшинства; напротив, в каждом единичном человеке внутреннее состояние, подобное тому, которое в античном мире было состоянием внешним, а именно: господствующая, привилегированная функция развивалась и дифференцировалась за счет неполноценного большинства. Благодаря такому психологическому процессу создалась понемногу коллективная культура, дающая, правда, каждому единичному человеку гораздо более широкие «droits de l'homme» («права человека»), нежели античный мир, однако имеющая и крупный недостаток, ибо она в основе своей является *субъективно* рабской культурой, отличающейся от античного порабощения большинства лишь перемещением его в область психологии; следствием этого является повышение коллективной культуры и вместе с тем понижение культуры индивидуальной. Как порабощение массы было открытой раной античного мира, так рабство неполноценных функций является неизлечимой кровавой раной в психическом современного человека.

«Индивид односторонним использованием сил придет неизбежно к заблуждениям, но весь род — к истине», — говорит Шиллер. Предпочтение более ценной функции приносит существенную пользу обществу, нанося вместе с тем ущерб индивидуальности. Этот ущерб простирается так далеко, что организации нашей современной культуры стремятся к полному погашению индивида; последнее достижимо потому, что они основаны только на механическом использовании отдельных, привилегированных функций человека. Считаются не с людьми, а только с одной дифференцированной функцией их. В коллективной культуре человек представлен не как таковой, он лишь представитель какой-либо одной функции, более того, он отождествляет себя с этой наиболее ценной функцией, отрицая причастность остальных, неполноценных. Вследствие этого современный индивид опускается до состояния простой функции, ибо одна эта функция имеет кол-

лективную ценность и одна она дает возможность жизни. Однако дифференцирование функции иначе и не может состояться; Шиллер вполне ясно сознавал это: «Не было другого средства к развитию разнообразных способностей человека, как их разобщение. Антагонизм сил представляет собою великое средство культуры, но только лишь средство, ибо, пока антагонизм существует, человек находится лишь на пути к культуре».

Согласно такому пониманию современный антагонизм сил еще не есть культура, а лишь путь по направлению к ней. Понятно, что по этому вопросу мнения будут различны, потому что одни под культурой разумеют состояние коллективной культуры, тогда как другие под таким состоянием понимают лишь цивилизацию, а к культуре предъявляют более строгое требование индивидуального развития. Шиллер, конечно, заблуждается, становясь исключительно на вторую точку зрения и противопоставляя нашей коллективной греческую индивидуальную культуру; он заблуждается потому, что при этом теряет из виду недочеты в цивилизации тех времен, недочеты, делающие сомнительной неограниченную значимость той культуры. Можно сказать, что нет абсолютно совершенной культуры, ибо перевес всегда либо на одной, либо на другой стороне: в одном случае идеал культуры можно назвать экстравертным, когда главная ценность заложена в объекте и в отношении к нему; в другом случае идеал культуры можно назвать интровертным, когда главное значение заложено в индивиде или субъекте и в отношении к идее. В первой форме культура принимает вид коллективный, в последней же — вид индивидуальный. Поэтому вполне понятно, что коллективная культура возникла именно под влиянием и воздействием христианства, принцип которого есть христианская любовь (и, вследствие ассоциации по контрасту, также и ее противообраз, то есть насилование индивидуальности); в этой коллективной культуре единичная личность рискует погибнуть, потому что индивидуальные ценности уже принципиально обречены на недооценку. Это и породило в представителях немецкого классицизма особенное их томление и страстную тоску по античному миру: они видели в нем символ индивидуальной культуры и именно поэтому нередко переоценивали и чрезмерно идеализировали его. Было также немало попыток подражать греческому духу и, так сказать, привить его своим ощущениям и чувствам. Попытки эти нашему времени представляются безвкусицей, однако они все же достойны внимания, как предвестники индивидуальной культуры.

В течение 120 лет[1], прошедших с тех пор, что появился в свете разбираемый нами труд, условия индивидуальной культуры не только не стали лучше, а, напротив того, ухудшились; ныне ведь интерес каждого отдельного человека еще гораздо более поглощен коллективными занятиями, нежели во времена Шиллера; поэтому каждому в отдельности остается

[1] 1915 год, время работы Юнга над данной книгой. — *Прим. ред.*

гораздо меньше досуга для развития индивидуальной культуры; и оказывается, что у нас в настоящее время существует высокоразвитая коллективная культура, по своей организации опередившая все до сих пор существовавшее, но зато все более и более подавляющая индивидуальную культуру. В наше время зияет глубокая пропасть между тем, что человек есть, и тем, что он собой представляет, иными словами, между человеком-индивидом и человеком, функционирующим как часть коллектива. Функция его развита, индивидуальность же — нет. Или деятельность данного индивида заслужила признание и похвалу, тогда он большею частью тождествен со своей коллективной функцией; или мы имеем обратный случай, тогда он с ней не тождествен; и если в этом случае он тем не менее ценится обществом, то опять-таки лишь в качестве функции; в качестве индивидуальных функций он всецело на стороне своих неполноценных, неразвитых функций и вследствие этого он является просто варваром; первый же, благодаря удачному самообману, сумел закрыть глаза на свое фактическое варварство. Несомненно, что такая односторонность принесла обществу неоценимую пользу, ибо выгод, завоеванных таким путем, никакими иными путями нельзя было бы добиться; по этому поводу Шиллер метко замечает: «Мы придаем единичной силе как бы крылья и искусственно выводим ее далеко за пределы, которые как бы положены ей природою, только тем, что всю энергию своего духа сосредоточиваем на одной точке и стягиваем все наше существо в эту одну силу».

Однако такое одностороннее развитие неизбежно должно привести к реакции, потому что подавленные, неполноценные функции не могут до бесконечности устраняться от причастности к жизни и от развития. Неизбежно однажды наступит момент «восстановления целостности человека» для того, чтобы и недоразвившемуся дать возможность причаститься к жизни.

Я уже вскользь заметил, что дифференцирование в культурном развитии создает в конечном итоге диссоциацию основных функций психической жизни — диссоциацию, которая идет дальше дифференцирования способностей и захватывает область общей психологической установки, направляющей использование способностей человека в ту или другую сторону. При этом культура способствует дифференцированию той функции, которая уже по природе своей наиболее способна совершенствоваться. Так, у одного человека способность к мышлению, у другого способность к чувству особенно доступны дальнейшему развитию; и под давлением требований культуры человек будет развивать в себе ту способность, которой его особенно щедро наградила природа и которая особенно доступна совершенствованию. Однако такая способность совершенствования еще отнюдь не значит, что от данной функции мы вправе ожидать особенной производительности и силы; напротив того, благодаря такой способности можно скорее предположить известную нежность и неустойчивость функ-

ции и склонность ее принимать ту или иную форму; поэтому вовсе не сказано еще, что именно в этой функции всегда следует искать и находить высшую индивидуальную ценность, а может быть, лишь высшую коллективную ценность — в том случае, конечно, если она доразвилась до того, чтобы представлять собою коллективную ценность. Но, как уже сказано выше, легко может быть, что среди запущенных функций скрыты индивидуальные ценности, неизмеримо высшие, которые если для коллектива и не имеют большого значения, то для индивидуальной жизни являются драгоценнейшим кладом, жизненной ценностью, доставляющей единичному человеку чрезвычайную интенсивность и красоту жизни, чего он тщетно искал бы в функциях коллективных. Дифференцированная функция дает ему, правда, возможность коллективного существования, но удовлетворения и счастья жизни она ему не дает, потому что они достигаются лишь раскрытием индивидуальных психических богатств. И часто отсутствие последних ощущается в глубинах души как недочет; а недосягаемость этих богатств порождает внутренний разлад, который мы, вместе с Шиллером, можем сравнить с мучительной раной. «Сколько бы ни выигрывал мир как целое от раздельного развития человеческих сил, все же нельзя отрицать того, что индивид страдает под гнетом мировой цели. Гимнастические упражнения создают атлетическое тело, но красота создается лишь свободною и равномерною игрою членов. Точно так же напряжение отдельных духовных сил может создавать чрезвычайных людей, но только равномерная температура создает счастливых и совершенных. И в каком отношении находились бы мы к прошлым и будущим мировым эпохам, если бы развитие человеческой природы требовало подобных жертв? Мы были бы рабами человечества, мы в течение нескольких тысячелетий несли бы ради него труд рабов, и на нашей исковерканной природе запечатлелись бы следы этой службы, дабы позднейшие поколения могли заботиться в блаженной праздности о своем нравственном здоровье и могла свободно расти и развиваться человечность! Неужели же назначение человека состоит в том, чтобы ради известной цели пренебречь самим собою? Неужели же природа отнимает ради своих целей у нас совершенство, которое предписывает нам в своих целях разум? Итак, неверно, что развитие отдельных сил должно влечь за собою пожертвование целостности; или же, сколько бы законы природы к этому ни стремились, *все же должно находиться в нашей власти восстановление этой уничтоженной искусством целостности нашей природы, при помощи искусства еще более высокого»*.

Не подлежит никакому сомнению, что Шиллер глубоко ощущал этот конфликт в своей личной жизни и что это столкновение породило в нем жажду и тоску по единообразию и единству, которые могли бы спасти и освободить функции, подавленные и томящиеся в рабском труде, и восстановить утраченную гармонию жизни. Вагнер также был обуреваем этой мыслью и в своем «Парсифале» символически выразил ее в образах поте-

рянного и возвращенного копья и исцеленной раны. Что Вагнер пытался выразить в художественно-символическом образе, то Шиллер старается высказать в философском рассуждении. И если он не высказывает этого громко, то достаточно ясно подразумевает, что его проблема вращается вокруг восстановления античного образа и понимания жизни; из этого непосредственно вытекает, что христианское разрешение своей проблемы он либо недосматривает, либо умышленно обходит. Как бы то ни было, но духовный взор его направлен более в сторону греческой красоты, нежели христианского учения об искупительной жертве, хотя целью христианства было то же, о чем печется и Шиллер, а именно: избавление от зла. Юлиан Отступник говорит в своей речи о царе Гелиосе, что сердце человеческое «обуреваемо неистовой борьбой», чем он метко определяет не только самого себя, но и все свое время: он говорит о внутренней разорванности, царившей в последний период античного мира и выявившейся наружу в том беспримерном, хаотическом смятении умов и сердец, от которого христианское учение обещало спасти человека. То, что христианство дало, было, правда, не *разрешением,* а отрешением, *спасением* через *высвобождение*[1] одной ценной функции из связанности с остальными, которые в те времена властно заявляли о своих правах на соправительство. Христианство давало одно определенное направление, исключая возможность всех остальных. Возможно, что это обстоятельство было одной из самых существенных причин, по коим Шиллер умалчивает о возможности спасения, предложенной христианством. Близкое отношение античного духа к природе, казалось, обещало ту возможность, которой не давало христианство. «Природа предписывает нам в ее физическом творении тот путь, которого мы должны держаться в нравственном. Борьба элементарных сил в низших организациях должна быть окончена, для того чтобы природа могла возвыситься до благородного творчества физического человека. Точно так же борьба элементов в этической природе человека, столкновение слепых стремлений должны успокоиться, грубая противоположность в нем должна прекратиться, прежде чем можно отважиться на покровительство разнообразию. С другой стороны, прежде чем подчинять разнообразие единству идеала, нужно, чтобы укрепилась самостоятельность характера и чтобы покорность чужой деспотической форме уступила бы место достойной свободе».

Итак, не нужно отрешения или освобождения от неполноценных функций; напротив, их следует принимать во внимание, следует, так сказать, столковаться с ними и таким образом примирить противоположности естественным путем. Но Шиллер чувствовал, что принятие подчиненной функции могло бы повести к «столкновению слепых влечений»

[1] В подлиннике непередаваемая буквально игра слов: Lösung–Erlösung–Loslösung. — *Прим. перев.*

(Triebe), точно так же как — хотя и в обратном порядке — единство идеала могло бы вновь восстановить преимущество ценной функции над неполноценными и привести таким образом к прежнему состоянию. Подчиненные функции противоположны функции первичной, ведущей, и это не в сокровенной их глубине, а в облике, который они являют в каждый данный момент. Первоначально их запускали и вытесняли, потому что они мешали культурному человеку на пути к достижению его целей, которые представляют собою односторонние интересы и ничего общего с совершенством человеческой индивидуальности не имеют. А для такого совершенства непризнанные функции были бы неизбежны, да они по существу своему вовсе и не противоречат намеченной цели. Но до тех пор, пока культурная цель не совпадает с идеалом совершенства человеческого существа, эти функции всегда будут обречены на неполную оценку и вследствие этого на частичное вытеснение. Принятие вытесненных функций подобно внутренней гражданской войне; оно означает то же самое, что разнузданная игра противоположностей, прежде укрощенных, а через это — уничтожение «самостоятельности характера». Эту самостоятельность можно восстановить лишь умиротворением борьбы, а это кажется невозможным без деспотического подавления сопротивляющихся сил. Но такое подавление является покушением на свободу, без которой невозможно восстановление нравственно-независимой личности. Если же мы даем свободу, то обрекаем себя на конфликт влечений. «Испуганные свободой, которая в первых своих попытках всегда заявляет свою враждебность, здесь бросятся в объятия удобному рабству, там, где доведены до отчаяния педантичной опекой, вновь возникнет дикая беззастенчивость естественного состояния. Узурпация сошлется на слабость человеческой природы, возмущение — на достоинство ее, пока не вступится великий господин людских делишек, слепая сила, и не разрешит кажущегося спора принципов простым кулачным боем».

Французская революция, вспыхнувшая в то время, явилась столь же живым, сколь и кровавым фоном для этих слов; начавшись под знаменем философии и разума, с высоким идеалистическим подъемом, она кончилась хаосом, обагренным кровью, из которого вышел наконец деспотический гений Наполеона. Богиня разума оказалась бессильной пред лицом разнузданного зверя. Шиллер, почувствовав бессилие разума, истины и права, постулирует, чтобы истина сама стала *силой*. «Если истина до сих пор еще так мало доказала свою победную силу, то это зависит не от рассудка, который не сумел снять с нее покрова, но от сердца, которое затворялось пред нею, и от стремления, которое не действовало в ее интересах. Ибо как объяснить столь всеобщее господство предрассудка и это затемнение умов при свете, который был распространяем философией и опытом. Современность достаточно просвещена, то есть знание найдено и провозглашено во всеобщее сведение, а его было бы достаточно, чтобы

исправить по крайней мере наши практические основоположения. Дух свободного исследования рассеял пустые призраки, которые долгое время заслоняли доступ к истине, а почва, на которой фанатизм и обман воздвигли себе трон, подкопана. Разум очистился от обманов чувств и от лживой софистики и сама философия, которая сначала заставила нас отпасть от природы, теперь громко и настойчиво призывает нас в ее лоно — отчего же мы все еще варвары?»

В этих словах Шиллера мы чувствуем приближение эпохи французского Просвещения и фантастического интеллектуализма революции: «Сам век достаточно просвещен!» — какая переоценка интеллекта! — «Дух свободного исследования рассеял пустые призраки» — какой рационализм! Живо вспоминаются слова проктофантасмиста в «Фаусте»: «Исчезните же! Ведь мы просветили!» Переоценивание значения и действенности разума, с одной стороны, вполне соответствовало духу того времени, совершенно не принимавшего в расчет, что если бы разум в действительности обладал такой силой, то давно уже имел бы широчайшую возможность доказать и проявить ее; с другой же стороны, нельзя терять из виду, что в то время так думали вовсе не все руководящие умы и что этот налет рационалистического интеллектуализма, вероятно, основан и на особенно сильном субъективном развитии этого элемента в самом Шиллере. Мы должны считаться у Шиллера с преобладанием интеллекта если и не над его поэтической интуицией, то над его способностью чувства. Шиллер сам ощущал в себе конфликт между имагинацией и абстракцией, то есть между интуицией и интеллектом. Об этом он пишет Гете (31 августа 1794 года): «Это и придавало мне, как в области умозрения, так и в области поэзии, довольно неловкий вид, особенно в ранние годы: лишь только я начинал философствовать, как поэт во мне забегал вперед — точно так же как философский дух, лишь только я принимался за стихотворство. И до сих пор со мною нередко бывает, что сила моего воображения мешает абстракции, а холодный рассудок задерживает поэтический подъем»[1].

Его чрезвычайное восхищение духом Гете, так часто прорывающееся в его письмах, его почти женская способность проникновенно постигать чувством интуицию своего друга именно и основаны на глубоком восприятии своего собственного внутреннего конфликта, который он должен был вдвойне ощущать пред лицом дошедшей почти до совершенства синтетической натуры Гете. Психологическим источником его конфликта является то, что энергия чувства одинаково снабжала в нем как интеллект, так

[1] Dies ist es, was mir, besonders in früheren Jahren, sowohl auf dem Felde der Spekulation als der Dichtkunst ein ziemlich linkisches Aussehen gegeben; denn gewöhnlich übereilte mich der Poet, wo ich philosophieren sollte, und der philosophische Geist, wo ich dichten wollte. Noch jetzt begegnet es mir häufig genug, dass die Einbildungskraft meine Abstraktion und der kalte Verstand meine Dichtung stört.

и творческую фантазию. Это Шиллер, очевидно, вполне постиг: в том же, адресованном Гете письме Шиллер говорит, что с тех пор, как он начал «познавать свои моральные силы и пользоваться ими», физическая болезнь грозит подточить эти силы, которым надлежало бы удерживать в должных границах воображение и интеллект. Перед нами явный признак недостаточно развитой функции, о котором мы уже говорили не раз; недоразвитая функция, освобождаясь от сознательной диспозиции, по собственному побуждению, то есть как бы автономно, бессознательно сливается с другими функциями; проявляется она при этом без дифференцированного выбора, чисто динамически, словно какой-то натиск или как простое усиление, которое придает сознательной дифференцированной функции характер восхищенности, увлеченности или насильственности; вследствие этого сознательная функция в одном случае переходит за пределы, поставленные намерением и решением, в другом же случае, напротив, задерживается еще до достижения своей цели и уклоняется в сторону, в третьем случае, наконец, происходит столкновение ее с другой сознательной функцией; этот конфликт до тех пор остается неразрешенным, пока двигательная сила, бессознательно вмешивавшаяся и тормозящая, не дифференцируется сама собою и не подчинится известной сознательной диспозиции. Вряд ли мы ошибемся, предполагая, что причину вопроса «Отчего же мы все еще варвары?» следует искать не только в духе того времени, но и в субъективной психологии Шиллера. Вместе со своею современностью и он искал корень зла не там, где следовало; и это потому, что варварство вовсе не заключается и никогда не заключалось в недостаточной действенности разума и истины, а в том, что от разума и истины ждут такой действенности, или еще в том, что разуму вообще придают ее — вследствие суеверной переоценки «истины». Варварство заключается в односторонности и в безмерности — в несоразмерности вообще.

На поражающем примере Французской революции, достигшей в то время апогея ужаса, Шиллер именно и мог убедиться, сколь ограничено могущество богини разума и до чего доходит торжество неразумного зверя в человеке. Несомненно, что события того времени с особенною настойчивостью вели Шиллера к этой проблеме; ведь часто случается так, что в сущности личная и якобы субъективная проблема вдруг разрастается и становится всеобщим, захватывающим все общество вопросом; случается это тогда, когда личная проблема сталкивается с внешними событиями, психология которых слагается из тех же элементов, как и личный конфликт. Это придает личному конфликту величие, которым он раньше не отличался, потому что во внутренней раздвоенности всегда есть нечто постыдное и уничижающее, от чего человек ввергается в состояние внешне и внутренне унизительное, точно так же как государство, обесчещенное гражданской войной. Человек стыдится выставлять личный конфликт перед широкой публикой — разве что в случае слиш-

ком смелой переоценки самого себя. Но в тот момент, как ему удается отыскать и постигнуть связь между личной проблемой и великими историческими событиями своего времени, такая связь является спасением человека от одиночества чисто личных переживаний и субъективная проблема разрастается до широкого общественного вопроса. Это немалое преимущество с точки зрения возможности разрешения проблемы. Ибо, в то время как раньше личная проблема располагала лишь скудными энергиями сознательного интереса к собственной личности, теперь со всех сторон притекают коллективные двигательные силы и, соединяясь с интересами эго, создают новое положение, дающее новые возможности разрешения. И чего никогда не достигла бы личная сила волн или мужество единичного человека, то достигается силой коллективных влечений; эта коллективная сила поднимает человека и переносит его через препятствия, которых ему никогда бы не преодолеть одной только личной энергией.

Поэтому мы вправе предположить, что впечатления от современных событий придали Шиллеру мужество предпринять попытку разрешения конфликта между индивидом и социальной функцией. Это противоречие глубоко ощущал и Руссо; оно стало для него даже исходной точкой для его труда «Эмиль, или О воспитании» (1762). Мы находим там несколько мест, знаменательных для нашей проблемы: «Человек-гражданин — это лишь дробная единица, зависящая от знаменателя, значение которой заключается в ее отношении к целому — к общественному организму. Хорошие общественные учреждения — это те, которые лучше всего умеют изменить природу человека, отнять у него его абсолютное существование, чтобы дать ему относительное, умеют перенести его "я" в общую единицу». «Кто, при гражданском строе, хочет сохранить первенство за природными чувствованиями, тот сам не знает, чего хочет. Будучи всегда в противоречии с самим собою, вечно колеблясь между своими склонностями и своими обязанностями, он никогда не будет ни человеком, ни гражданином, он не будет пригоден ни для себя, ни для других»[1].

Руссо начинает свой труд общеизвестными словами: «Все выходит хорошим из рук Мироздателя, все вырождается в руках человека». Эта фраза характеристична для Руссо и для всей его эпохи.

И Шиллер также смотрит назад, обращая взор, правда, не на человека природы, описанного Руссо, а — и в этом заключается существенное различие — на человека, жившего под «небом Эллады». Но у обоих одно общее ретроспективное ориентирование и неразрывно связанное с этим идеализирование и переоценивание прошлых времен. Шиллер, увлекаясь красотою античного мира, забывает подлинного, будничного грека; Руссо в увлечении своем доходит до такой фразы: «Человек естественный — весь

[1] *Руссо Ж.* Эмиль, или О воспитании.

для себя; он — численная единица, абсолютное целое», и при этом совершенно теряет из виду, что естественный человек безусловно коллективен, то есть настолько же в самом себе, насколько и в других, и во всяком случае представляет собою все, что угодно, только не единство. Руссо говорит: «Ко всему мы прилепляемся, за все хватаемся; всякое время, место, люди, вещи, все, что есть, все, что будет, — все касается каждого из нас: личность наша в конце концов оказывается только малейшею частью нас самих. Каждый расплывается, так сказать, по всей земле и делается восприимчивым на всей этой огромной поверхности». «Неужели это природа уносит нас так далеко от нас самих?»

Руссо заблуждается: он мнит, что такое состояние лишь недавно проявилось. Нет! Мы лишь осознали его недавно, хотя оно всегда было таковым, и особенно на заре человечества. Ибо то, что описывает Руссо, не что иное, как коллективная ментальность первобытного человека, которую Леви-Брюль (Levy-Bruhl) так метко обозначил термином «participation mystique» — «мистическое соучастие»[1]. Такое состояние подавления индивидуальности не есть приобретение новейших времен, а, напротив, пережиток той архаической эпохи, когда индивидуальность вообще еще не существовала. Мы тут вовсе не говорим о каком-либо недавно возникшем подавлении индивидуальности, а лишь об осознавании и ощущении подавляющей нас власти коллектива. Понятно, что эту власть люди проецируют в государственные и церковные учреждения, совершенно при этом забывая о том, что каждый всегда находит пути и средства для того, чтобы обойти, когда нужно, всякие нравственные заповеди! Эти государственные и церковные учреждения вовсе и не обладают тем всемогуществом, которое им приписывают и из-за которого они от времени до времени подвергаются нападению со стороны представителей прогрессивного движения всяких толков, ибо эта подавляющая нас власть бессознательно заложена в нас самих, а именно в продолжающей существовать коллективной ментальности, наследии варвара. Можно сказать, что коллективной психике как бы ненавистно всякое индивидуальное развитие, если только оно непосредственно не служит целям коллектива. И хотя вышеупомянутое дифференцирование одной функции и является развитием индивидуальной ценности, однако лишь под углом зрения коллектива, так что сам индивид, как мы уже видели, терпит при этом ущерб.

Если оба автора неправильно судят о ценностях прошлого, то это есть результат их несовершенного знания прежнего состояния человеческой психологии. Следствием такого неправильного суждения является необходимость опереться на мираж, показывающий нам тип человека, некогда бывший совершенным, но каким-то образом утративший свою высоту. Ориентирование вспять есть уже само по себе пережиток античного мышления;

[1] *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.

известно, что характерной чертой античного и варварского образа мыслей является предположение, будто плохой современности предшествовал золотой век и райское состояние. И только христианство свершило это великое деяние в социальной области и в истории человеческого духа, дав надежду на будущее и тем самым обещав человечеству возможность в будущем осуществить свои идеалы[1]. Возможно, что в новейшем развитии духа более яркое выражение этого ориентирования вспять связано со всеобщей регрессией в сторону язычества, особенно заметной в эпоху Возрождения.

Для меня несомненно, что такое ориентирование вспять должно иметь определенное влияние и на выбор средств при воспитании человека. Этот дух ищет возможности опереться на призрак прошлого. Мы могли бы не обращать на это никакого внимания; но наше познание конфликта, существующего между типами и типическими механизмами, принуждает нас искать средств и путей для воссоздания их единения. Мы увидим ниже, что об этом старался и Шиллер. Свою основную мысль он при этом высказывает следующими словами, которые также резюмируют и все вышесказанное: «Пусть благодетельное божество своевременно отторгнет младенца от груди матери, дабы вскормить его молоком лучших времен, и даст дозреть до совершеннолетия под дальним греческим небом. И после того, как он станет мужем, пусть он, в образе чужого, вернется в свое столетие; но не для того, чтобы прельщать его своим появлением, а ради того, чтобы, подобно сыну Агамемнона, очистить его».

Трудно было бы яснее высказать потребность человека опереться на греческий образец. Однако в этом сжатом формулировании мы видим также и ограничение, которое принуждает Шиллера в последующем существенно расширить свою мысль. «Содержание он, конечно, заимствует из современности, — продолжает Шиллер, — но форму — из более благородного времени, да, он возьмет ее и вне всякого времени из безусловного, неизменного единства своего существа». Вероятно, Шиллер ясно сознавал необходимость уйти еще дальше вспять, окунуться в изначальные времена божественного героизма, когда люди были еще полубогами. Поэтому Шиллер продолжает: «Здесь, из чистого эфира его демонической природы, льется источник красоты, не зараженный испорченностью людей и времен, которые кружатся глубоко под ним в мутном водовороте». Мы присутствуем при возникновении прекрасного миража золотого века, когда люди были богами и наслаждались созерцанием вечной красоты. Но тут Шиллер-поэт залетает вперед, оставляя мыслителя далеко позади. Несколькими страницами дальше мыслитель снова выступает на первый план: «Действительно, следует призадуматься над тем, что мы видим упадок человечества во все эпохи истории, в которых процветали искусства и господствовал вкус, и не можем привести ни од-

[1] Намеки на это встречаются уже в греческих мистериях.

ного примера, когда у народа высокая степень и большое распространение эстетической культуры шли бы рука об руку с политическою свободою и гражданскою доблестью, когда красота нравов уживалась бы с добронравием, а внешний лоск обращения — с истиною».

На основании этого общественного, подтвержденного опытом факта, который невозможно отрицать ни в общем, ни в частности, мы имеем право сказать, что на заре жизни герои не отличались особенно нравственным поведением; этого, впрочем, и не утверждают ни греческие, ни какие-либо другие мифы. Ведь вся эта античная красота лишь потому и могла радостно процветать, что в те времена еще не существовало уголовных законов и полицейских блюстителей нравственности. Благодаря признанию того психологического факта, что живая красота лишь там разливает свое золотое сияние, где она возвышается над действительностью, погруженной в тьму, полной страдания и уродства, Шиллер лишил собственное свое рассуждение надлежащей почвы: он намеревался показать, что разъединенное может слиться благодаря созерцанию и созиданию прекрасного и благодаря наслаждению им. Красота должна была бы стать посредницей, восстанавливающей изначальное единство человеческого существа. Однако весь наш опыт указывает, напротив, на то, что для своего существования красоте необходим ее противообраз.

Как раньше поэт, так теперь мыслитель неудержимо увлекает Шиллера с собой: Шиллер не доверяет красоте; опираясь на опыт, он считает даже возможным, что красота имеет пагубное влияние: «Куда бы мы ни обратили своего взора в мировое прошлое, мы всюду находим, что вкус и свобода бегут друг от друга и что красота основывает свое господство лишь на гибели героических доблестей». Вряд ли можно основоположить то требование, которое Шиллер ставит к красоте, на такой добытой опытом точке зрения. В дальнейшем изложении предмета Шиллер приходит даже к построению обратной стороны красоты, притом с ясностью, не оставляющей желать ничего лучшего: «Итак, если руководиться только тем, чему предшествующий опыт научил относительно влияния красоты, то, конечно, нельзя найти достаточного поощрения к тому, чтобы развивать чувства, которые столь опасны истинной культуре человека; и мы охотнее, невзирая на опасность грубости и жестокости, откажемся от сладкой силы красоты, чем, несмотря на все выгоды утонченности, отдадимся ее расслабляющему влиянию».

Возможно было бы, конечно, примирить несогласие между мыслителем и поэтом, если бы мыслитель принимал слова поэта не буквально, а *символически*, то есть так именно, как язык поэтов и следует понимать. Уж не заблуждался ли Шиллер относительно себя самого? Мы склонны думать, что это именно так, — иначе он не мог бы выставлять такую сильную аргументацию против самого себя. Поэт говорит об источнике чистейшей красоты, который укрывается за всеми временами и поколениями

и, вероятно, потому постоянно и струится в каждом отдельном человеке. Поэт разумеет не человека древней Эллады, а исконного язычника в нас самих, ту часть вечной, неискаженной природы и естественной красоты, бессознательной, но живой, скрытой в глубинах нашего существа и своим отблеском преображающей в наших глазах образы седой старины; благодаря этому отблеску мы и впадаем в заблуждение, будто люди прошедших времен обладали всем тем, чего нам недостает. Этот архаический человек в нас самих отвергнут нашим коллективно-ориентированным сознанием, он представляется нам столь неприемлемым и безобразным, а между тем он-то и является носителем той красоты, которую мы тщетно ищем повсюду. О нем и говорит Шиллер-поэт, между тем как мыслитель Шиллер ложно понимает его, принимая за древнегреческий прообраз. Но то, что мыслитель не в состоянии логически вывести из всего материала собранных им доказательств и о чем он тщетно старается, то возвещает ему поэт на своем символическом языке.

Из всего вышесказанного с достаточной ясностью вытекает, что всякая попытка выравнивания односторонне-дифференцированного современного человека должна серьезно считаться с приятием недифференцированных и поэтому неполноценных функций. Наши попытки посредничества никогда не удадутся, если мы не сумеем освободить и привести в движение энергию неполноценных функций и перевести ее затем в дифференцированное состояние. Этот процесс может совершиться только по законам энергетики, а именно: необходимо создать градиент (ein Gefalle), предоставляющий скрытым энергиям возможность действенно проявиться.

Непосредственное переведение неполноценной функции в функцию полноценную было бы совершенно безнадежной, невыполнимой задачей; люди уже неоднократно брались за нее, однако попытки их всегда терпели крушение. С таким же успехом можно было бы трудиться над изобретением perpetuum mobile[1]. Нет такой неполноценной формы энергии, которую можно было бы непосредственно и просто перевести в форму энергии высшей ценности; это может произойти только в том случае, если одновременно появится еще источник высшей ценности, способствующий такому процессу; иными словами, превращение может совершиться только за счет полноценной ведущей функции; однако мы при этом никогда и ни при каких обстоятельствах не достигнем первоначальной ценности полноценной формы энергии как для неполноценной, так и для функции, обладающей высшей ценностью; результатом должно быть и будет выравнивание на среднем уровне. Но для каждого человека, отождествляющегося только с одной своей дифференцированной функцией, такой процесс означает нисхождение до состояния хотя и выравненного, но менее ценного по

[1] Вечный двигатель (*лат.*). — *Прим. ред.*

сравнению с видимою ценностью начального состояния. Такое заключение неизбежно. С этим фактом должно считаться всякое воспитание, стремящееся к единству и гармонии человеческого существа. К такому же заключению приходит своими путями и Шиллер; при этом он, однако, не хочет принять его последствий, рискуя даже неизбежной утратой красоты. После того, однако, как мыслитель высказал свой беспощадный вывод, слово опять принадлежит поэту: «Но, может быть, опыт не есть то судилище, перед которым может быть решен такой вопрос, как наш, и прежде чем придать значение свидетельству опыта, нужно поставить вне сомнения, что это именно та самая красота, о которой мы говорим и против которой свидетельствуют эти примеры».

Мы видим, что тут Шиллер пытается возвыситься над опытом, иными словами, он старается придать красоте такое свойство, которое ей в опыте не принадлежит. Шиллер полагает, что «красоту нужно понять как необходимое условие человечности», то есть как необходимую принудительную категорию. Поэтому он говорит и о чистом разумном понятии красоты, и о «трансцендентальном» пути, уводящем нас из «круга явлений и от живого присутствия вещей». «Кто недостаточно смел, чтобы перейти границы действительности, тот никогда не завоюет истины». Субъективное противление против эмпирически неизбежного низводящего пути заставляет Шиллера властно приказать логическому интеллекту служить чувству, принуждая его к такой формуле, которая делала бы в конце концов возможным достижение первоначального намерения, несмотря на то что невозможность его уже была доказана в достаточной мере.

Такое же насилие производит и Руссо, когда предполагает, что зависимость от природы не порождает пороков, но что все пороки порождаются зависимостью от людей; благодаря этому Руссо приходит к такому заключению: «Если бы законы народов, подобно законам природы, могли иметь такую незыблемость, которую никогда не могла бы одолеть никакая человеческая сила, то зависимость от людей стала бы опять зависимостью от вещей; в государстве соединились бы все преимущества естественного состояния и гражданского; к свободе, которая предохраняет человека от пороков, присоединилась бы моральность, возвышающая его до добродетели». На основании такого соображения Руссо дает следующий совет: «Держите ребенка в зависимости от одних вещей, и вы будете следовать порядку природы в постепенном ходе его воспитания». «Не нужно принуждать ребенка оставаться на месте, когда ему хочется ходить, или заставлять ходить, когда ему хочется остаться на месте. Если воля детей не испорчена по нашей вине, они не захотят ничего бесполезного».

Но несчастье именно в том и заключается, что «законы народов» никогда и ни при каких условиях не совпадают настолько с законами природы, чтобы цивилизованное состояние было бы вместе с тем и состоянием естественным. Если бы вообще можно было представить себе воз-

можность такого совпадения двух состояний, то во всяком случае лишь как компромисс, причем, однако, ни одно из них не достигло бы своего идеала, а далеко отставало бы от него. Тому же, кто пожелал бы достигнуть идеала одного из этих двух состояний, пришлось бы принять положение, формулированное самим Руссо: «Приходится выбирать одно из двух — создавать человека или гражданина, ибо нельзя создавать одновременно и того и другого».

В нас заложены обе необходимости: природа и культура. Мы не можем быть только самодовлеющими, мы должны стоять так же и в отношении к другому. Из этого вытекает, что неизбежно должен существовать такой путь, который не был бы только рациональным компромиссом, мы должны найти такое состояние, такой процесс, который вполне соответствовал бы живому существу — в том, например, смысле, в котором пророк говорит: «semita est via sancta»; «via directa ita ut stulti non errent per eam» («узка священная тропа»; «путь прямой таков, что и глупцы не могут на нем заблудиться»). Итак, я готов признать, что отчасти прав и поэт Шиллер, в данном случае несколько насиловавший мыслителя в нем; я склоняюсь к этому потому, что существуют истины не только рациональные, но и иррациональные. Явно неосуществимое путем интеллекта часто, однако, сбывается иррациональным путем. Действительно, все наиболее знаменательные метаморфозы, которые человечество переживало, не явились результатом умствований, а осуществились такими путями, которых современники или не замечали, или не признавали, считая их за безумство; и лишь гораздо позднее люди постигали их внутреннюю необходимость. Но еще чаще случалось так, что их не постигали вовсе, потому что наиболее важные законы развития человеческого духа до сих пор скрыты от нас за семью печатями.

Я, правда, не признаю особенной ценности за философским жестом поэта, потому что интеллект — ненадежное орудие в руках поэта. Интеллект свершил все, что ему в данном случае было доступно, а именно: он раскрыл наличность противоречия между нашим желанием и опытом. Но было бы напрасно требовать, чтобы философское мышление разрешило еще и это противоречие. Даже если бы это разрешение, в конце концов, было мыслимо, мы все-таки очутились бы перед затруднением, потому что дело вовсе не в мыслимости или в открытии рациональной истины, а в нахождении пути, приемлемого для действительной жизни. В предложениях и мудрых поучениях никогда не было недостатка. Если бы дело состояло лишь в этом, то человечество уже во времена Пифагора имело бы возможность во всех отношениях достичь идеала. Поэтому нельзя понимать предложение Шиллера буквально, а лишь как символ, облеченный, однако, согласно философской склонности поэта, в форму философского понятия. И в этом смысле «трансцендентальный путь», на который Шиллер намеревается вступить, также отнюдь не следует принимать за критико-познавательное рассуждение, а понимать символически — как всегдашний путь

человека, наталкивающегося на непреодолимое препятствие, на задачу, не разрешимую разумом. Но для того чтобы найти этот путь и вступить на него, человек должен простоять долгое время на перепутье, перед теми противоположностями, к которым его привела прежняя разветвившаяся дорога. Перед ним оказалось препятствие, запрудившее течение его жизни и вызвавшее застой либидо, а такой застой всегда ведет к распадению противоположностей, соединенных ранее в непрерывном течении жизни; и тогда противоположности восстают друг на друга словно противники, жаждущие боя. Продолжительность и исход этой борьбы учесть невозможно; но в конце концов противоположности истощаются, а энергия, утраченная ими, идет на образование того третьего, которое является исходной точкой для нового пути.

Согласно этому правилу и Шиллер глубоко погружается в исследование действенных противоположностей. Каково бы ни было препятствие, на которое мы наталкиваемся — если оно только достаточно велико, — разлад между нашим внутренним намерением и сопротивляющимся внешним объектом всегда вызовет разлад и в нашей собственной душе; ибо в то время, как я стремлюсь подчинить сопротивляющийся объект моей воле, все мое существо понемногу вовлекается в отношение к объекту вследствие сильной оккупации либидо, что, так сказать, втягивает часть моего существа в объект. Это вызывает частичное отождествление меня с объектом, на основании сходства между некоторыми элементами моей личности и сущностью объекта. Такое отождествление тотчас же переносит конфликт в мою собственную душу. Эта «интроекция» моего конфликта с объектом создает во мне разлад с самим собою, вследствие которого я становлюсь бессильным по отношению к объекту; а это бессилие вызывает во мне такие аффекты, которые всегда являются симптомом внутреннего разлада. Однако эти аффекты доказывают и то, что я сам себя воспринимаю и что я — если я не слеп — становлюсь способным направить внимание на самого себя и проследить игру противоположностей в самом себе.

По этому пути идет и Шиллер: он не видит конфликта между государством и индивидом; он понимает его иначе: в начале 11-го письма Шиллер говорит о двойственности между «личностью» и «состоянием», то есть между эго и его изменчивой эффективностью. В то время как эго отличается сравнительной устойчивостью, его отнесенность, то есть его аффектированность, изменчива. Таким путем Шиллер пытается сразу добраться до самых корней разлада. Фактически дело так и обстоит: на одной стороне мы видим сознательную функцию нашего эго, а на другой — связь эго с коллективом. И то и другое присуще психологии человека. Но эти основные факты будут в каждом данном случае представляться людям различных типов — в различном свете. Для человека интровертного типа идея эго будет несомненно представлять собой непрерывность и доминанту сознания, в то время как все этому состоянию противопо-

ложное будет означать для него состояние отнесенности или аффектированности. Для экстравертного же типа, напротив, главное значение имеет непрерывность отношения к объекту, в то время как идея эго отступает на второй план. Поэтому и вся проблема представляется ему в ином свете. Этого не следует терять из виду, а напротив, этот пункт всегда надо помнить во время разбора дальнейших рассуждений Шиллера. Когда, например, он говорит, что «личность открывается лишь в вечно пребывающем "я", и только в нем» — то это помыслено с точки зрения интровертного человека. С точки зрения экстравертного, напротив, следовало бы сказать, что личность проявляется лишь в ее отнесенности, в ее функции отношения к объекту. «Личность» только у интровертного сливается с эго; у экстравертного же она состоит в его аффективности и не сводится к его аффектированному эго. Его эго находится под воздействием объекта, то есть в отношении к нему. Экстравертный находит себя самого в изменчивом, в смене; интровертный же в пребывающем, постоянном. Эго есть менее всего нечто «вечно постоянное», менее всего у экстраверта, который на это мало обращает внимания. Интроверт же, напротив, слишком прилепляется к пребывающему и поэтому пугается каждой перемены, поскольку она затрагивает его эго. Состояние аффективности может стать для него прямо-таки мучительным, в то время как экстраверт ни за что не хотел бы лишиться этих воздействий. Следующая формулировка дает нам возможность сразу узнать Шиллера как интроверта: «Предписание, данное ему его разумною природою, состоит в том, чтобы постоянно оставаться самим собою, несмотря на все изменения, чтобы все восприятия превратить в опыт, то есть привести к единству познания, и чтобы сделать каждый из способов его проявления во времени — законом для всех времен».

Абстрагирующая, сохраняющая самого себя установка ясна; она возводится даже в верховное, руководящее правило. Каждое переживание должно быть тотчас же возведено в опыт, а из совокупности опытных данных должен быть выведен закон для всех будущих времен. Но человеку столь же свойственно и другое состояние, требующее, чтобы переживание не превращалось в «опыт» (Erfahrung) и чтобы отнюдь не создавались законы, могущие мешать будущему.

Этому вполне соответствует тот факт, что Шиллер не мог мыслить божества *становящимся,* но лишь *вечно сущим;* поэтому он и постиг путем верной интуиции «богоподобие», свойственное идеальному состоянию интроверсии: «Человек, представляемый как нечто завершенное, был бы пребывающим единством, которое остается в волнах изменения вечно тем же самым». «Человек, без всякого сомнения, имеет в своей личности предрасположение к божественности».

Такое понимание сущности Бога плохо согласуется с его христианским воплощением и другими подобными же новоплатоническими мне-

ниями о Богоматери и ее сыне, как демиурге нисходящем в мир становления[1]. Воззрение же Шиллера показывает нам, за какой функцией он признает высшую ценность, то есть божественность: он признает ее за идею постоянства эго. Эго, абстрагирующееся от всех воздействий, имеет для него наивысшее значение; поэтому он, как и всякий человек интровертного типа, дифференцировал эту идею более всех остальных. Его Бог, его высшая ценность, есть отвлечение и сохранение своего эго. Для экстраверта же, напротив, Бог есть переживание в связи с объектом, полное растворение в действительности; поэтому вочеловечившийся Бог ему симпатичнее вечно неизменного законодателя. Однако обе эти точки зрения имеют значение лишь для *сознательной* психологии типов. В области бессознательного мы видим обратное отношение. Это как будто бы предчувствовал и Шиллер: если он сознательно и верил в неизменно сущего Бога, то путь, ведущий к Божеству, открывался ему *чувственно,* то есть в аффектированности, в смене явлений, в живом процессе. Однако это является для него функцией второстепенной; и по мере того, как он отождествляется со своим эго и абстрагирует его от смены явлений, его сознательная установка тоже становится вполне абстрагирующей, тогда как аффектированность, отнесенность к объекту по необходимости более и более подпадает под власть бессознательного.

Такое положение дела имеет последствия, достойные внимания, а именно:

1. Следуя своему идеалу, сознательная абстрагирующая установка превращает каждое переживание в опыт, а из опыта создает закон; вследствие этого возникает некоторое ограничение и скудость, характерные для интроверта как типа. Эту свою скудость Шиллер ясно чувствовал, сравнивая себя с Гете, более экстравертную натуру которого он ощущал объективно противостоящей его собственной[2]. Гете метко характеризует себя следующими словами: «Дело в том, что в качестве созерцателя я закостенелый реалист; я даже не в состоянии пожелать, чтобы к представляющимся мне вещам что-либо прибавилось или что-либо убавилось в них; в объектах я не знаю иного различия, кроме того, интересуют ли они меня или нет»[3]. Весьма характерно замечание Гете относительно воздействия, которое Шиллер имел на него: «Если я служил для Вас представителем целого ряда объектов, то Вы, в свою очередь, отвлекли меня от слишком строгого наблюдения внешних вещей и их взаимоотношений

[1] Ср. речь Юлиана о матери богов.

[2] Письмо к Гете, 5 января 1798 года.

[3] Письмо к Шиллеру, апрель 1798 года: «Ich bin nämlich als ein beschauender Mensch ein Stockrealiste, sodass ich bei allen Dingen, die sich mir darstellen, nichts davon und nichts dazu zu wünschen im Stande bin, und ich unter den Objekten gar keinen Unterschied kenne, als den, ob sie mich interessieren oder nicht».

и привлекли меня обратно, к самому себе; Вы научили меня видеть и более справедливо ценить многосторонность внутреннего человека»[1].

Шиллер же находил в Гете дополнение и завершение своего собственного существа; на это он неоднократно указывает, ощущая вместе с тем и свое отличие от Гете и характеризуя его следующими словами: «Не ждите от меня большого содержательного богатства идей; это то, что я найду у Вас. Моя потребность и мое стремление заключаются в том, чтобы из малого сделать много; и если бы Вам когда-нибудь пришлось узнать, как скудно мое достояние в области приобретенных познаний, то Вы, может быть, нашли бы, что мне во многих отношениях удалось-таки кое-что сделать. Так как круг моих идей уже, то я и обхожу его быстрее и чаще и могу извлекать из моего маленького достояния больше, заменяя недостаток содержания многообразием формы. Вы стремитесь упростить великий мир Ваших идей, я же ищу разнообразия для моих небольших владений. Вам надлежит управлять царством — мне же лишь несколько многочисленной семьей понятий, которую я от души хотел бы расширить до маленького мира»[2].

Если не считаться с выраженным здесь, характерным для интроверта чувством неполноценности и прибавить, что «великий мир идей» гораздо меньше управляется экстравертом, нежели управляет им как подданным своего царства, то слова Шиллера дают полное изображение скудости, развивающейся обыкновенно вследствие, по существу, абстрагирующей установки.

2. Еще одним следствием абстрагирующей установки сознания, знаменательность которого мы усмотрим из дальнейшего хода наших исследований, является то, что бессознательное развивает в таких случаях компенсирующую установку. Чем более сознательная абстракция ограничивает отношение к объекту (оттого, что создается слишком много «опытов» и «законов»), тем сильнее становится в бессознательном потребность объекта, которая, доходя наконец до сознания, обнаруживается в форме принудительной чувственной связанности с объектом. При этом чувственное (sinnliche) отношение к объекту замещает собою чувствующее (gefühlsmassige) отношение, которое либо отсутствует, либо подавлено абстрагированием. Что мы идем к божеству *ощущающим* (senses) путем, а не путем чувства, это воззрение Шиллера является, следовательно, весьма характерным. Его эго принадлежит мышлению, его аффектированность и его чувства коренятся в чувственности (sensation). Стало быть, внутренний разлад заключается в духовности его мышления, с одной стороны, а с другой стороны, в сенсуозности, с которой он воспринимает воздействия, и в аффективности его чувства. У экстраверта же

[1] Письмо к Шиллеру, 6 января 1798 года.
[2] Письмо к Гете, 31 августа 1794 года.

дело обстоит обратным образом: его отношение к объекту развито, но мир его идей имеет характер сенсорный, конкретный.

Сенсуозно окрашенное чувство или, лучше сказать, чувство, находящееся в состоянии сенсуозности, коллективно, то есть оно создает отнесенность и эффективность — состояние, всегда приводящее человека вместе с тем и в состояние «participation mystique», то есть в состояние частичного тождества с ощущаемым объектом. Это тождество выражается в навязчивой зависимости от ощущаемого объекта и путем circulus vitiosus (порочного круга) вновь приводит интровертного человека к усиленной абстракции для того, чтобы абстракцией уничтожить тягостное отношение и исходящую от него принудительность, компульсивность. Шиллер постиг эту своеобразность сенсуозного чувства: «Пока человек только ощущает, только жаждет и действует движимый жаждою, до тех пор он представляет собою все еще только *мир*».

Но так как интроверт, спасаясь от воздействий извне, все-таки не может до бесконечности абстрагировать, то он и бывает принужден в конце концов придать форму всему внешнему. Шиллер продолжает далее: «Итак, человек должен придать материи форму, чтобы не быть только миром. Он должен обнаружить все внутреннее и всему внешнему придать форму. Обе задачи, в полнейшем их осуществлении, ведут обратно к понятию божества, от которого я исходил».

Такая связь знаменательна. Предположим, что сенсуозно чувствующим объектом является человек, — согласится ли он с применением такого рецепта? То есть позволит ли он придать себе форму так, как если бы тот, кто к нему отнесен, был его творцом? Ведь человек призван играть роль бога в малом измерении; но в конце концов даже неодушевленные предметы имеют божественное право на самостоятельное бытие, и мир уже давно вышел из состояния хаоса — еще в то время, когда первые человекообразные обезьяны начали острить камни. Было бы опасным предприятием, если бы каждый интровертный человек захотел выявлять наружу свой ограниченный мир понятий и по его образцу придавать всему внешнему форму. Правда, это случается ежедневно, но зато человек и страдает — вполне справедливо — от этого богоподобия.

В применении же к экстраверту шиллеровская формула гласила бы так: «Все внешнее ввести вовнутрь и всему внутреннему придать форму». Мы видели выше, что такую именно реакцию Шиллер и вызвал в Гете. Гете проводит по этому поводу меткую параллель; он пишет Шиллеру: «Напротив, я мог бы почти сказать, что во всякой деятельности я вполне идеалистичен: я вовсе не справляюсь о том, каковы предметы, а требую, чтобы все приноравливалось к моим представлениям» (апрель 1798 г.)[1]. Это значит,

[1] «Dagegen bin ich bei jeder Art von Tätigkeit, ich darf beinahe sagen, vollkommen idealistisch: ich frage nach den Gegenstanden gar nicht, sondern fordere dass sich alles nach meinen Vorstellungen bequemen soll».

что когда экстраверт мыслит, то это совершается столь же самовластно, как когда интроверт действует вовне. Поэтому такая формула лишь тогда может притязать на значение, когда уже достигнуто состояние почти полного совершенства, то есть когда интроверт обладает миром понятий, настолько богатым, гибким и способным к выражению, чтобы не втискивать объект в прокрустово ложе, и когда экстраверт доходит до такой полноты знания объекта и уважения к нему, что мыслимый им объект уже не рискует стать карикатурой. Итак, мы видим, что Шиллер основывает свою формулу на высших пределах возможного и тем самым предъявляет к психологическому развитию индивида требование почти недосягаемо высокое; при этом мы предполагаем, конечно, что Шиллер во всех отношениях уяснил себе, что именно его формула означает.

Как бы то ни было, одно во всяком случае ясно, а именно что формула «обнаружить все внутреннее и всему внешнему придать форму» является идеалом сознательной установки интроверта. Она основана на предположении, с одной стороны, идеального объема у внутреннего мира понятий, у формального принципа, а с другой стороны — идеальной возможности применения сенсуозного (ощущающего) принципа, который в данном случае является уже не аффективностью, а активной потенцией. Пока человек ощущает, он не что иное, как «только мир»; для того, чтобы перестать «быть только миром», он должен «придать материи форму». В этом состоит превращение самого рецептивного, страдательного, ощущающего принципа. Но каким образом такое превращение может совершиться? В этом весь вопрос. Трудно предположить, чтобы человек, дав миру своих понятий необычайный объем, необходимый для того, чтобы облечь материальный мир в подходящие формы, превратил бы одновременно с этим свою восприимчивость к воздействиям, свою ощущающую природу из пассивного в активное состояние, поднял ее тем самым до высоты своего идейного мира. Где-нибудь человек окажется в состоянии отнесенности, окажется, так сказать, подчиненным, иначе он действительно был бы богоподобен. Остается предположить, что Шиллер допустил бы насилие над объектом. Но тем самым он предоставил бы архаической, подчиненной функции неограниченное право на существование, что, как известно, сделал впоследствии Ницше — по крайней мере теоретически. К Шиллеру такое предположение, правда, совершенно неприменимо, потому что он, насколько мне известно, нигде сознательно не высказывался в таком смысле. Его формула, напротив, носит наивно-идеалистический характер, вполне соответствующий духу его времени, еще не зараженному тем глубоким недоверием к сущности человека и к человеческой истине, каким отличается наша эпоха психологического критицизма, возвещенная со стороны Ницше.

Формулу Шиллера можно бы провести, только применяя точку зрения беззастенчивой власти, оставляющую в стороне всякую заботу о справедливости и соответственности по отношению к объекту или о до-

бросовестном соблюдении собственной компетенции. В таком, и только в таком случае — которого, однако, Шиллер, наверное, не имел в виду — подчиненная функция могла бы вступить в жизнь. Подобным наивным и бессознательным образом архаический элемент и проникает всюду, прикрываясь к тому же высокими словами и красивым жестом, и так он довел нас до современной «культуры», в оценке которой в настоящее время человечество, однако, несколько расходится. Архаическое влечение к власти, скрывавшееся дотоле за культурным жестом, всплыло теперь во всей своей наготе на поверхность и неопровержимо доказало, что мы «все еще варвары». Ибо не следует забывать, что по мере того, как сознательная установка благодаря своей высокой и абсолютной точке зрения приобретает право гордиться некоторым богоподобием, — развивается и бессознательная установка, богоподобие которой ориентировано, однако, вниз, по направлению к архаическому божеству, по природе своей сенсуальному и деспотическому. Гераклитова энантиодромия уже заботится о том, чтобы и этот deus absconditus временами всплывал на поверхность и припирал к стене бога наших идеалов. Можно подумать, что люди конца XVIII века не всмотрелись в то, что в их эпоху творилось в Париже, а пребывали в какой-то прекраснодушной, мечтательной или игривой установке, стараясь, вероятно, путем самообмана спастись от усмотрения мрачных бездн человеческого существа. «А там, в бездне, царит ужас. Да не испытывает человек богов и да не стремится он увидать то, что они милостиво скрыли в ночи под покровом страха»[1].

Когда жил Шиллер, то не пришло еще время для размежевания с низами и безднами человеческого существа. Ницше, и внутренне стоявший гораздо ближе к нашему времени, знал достоверно, что мы приближаемся к эпохе величайшей борьбы. Поэтому он — единственный истинный ученик Шопенгауэра — сорвал с жизни покров наивности и обнаружил в своем Заратустре кое-что из того, чему суждено было стать жизненным содержанием грядущих времен.

б) Об основных влечениях (инстинктах)

В двенадцатом письме Шиллер разбирает вопрос о двух основных влечениях, которым он дает и более полное описание. «Чувственное» (сенсуозное) влечение[2] стремится к тому, чтобы «поместить человека в границы времени и сделать его материей». Это влечение требует, «чтобы было изменение, чтобы время имело содержание. Это состояние просто заполненного времени называется ощущением». «Человек в этом со-

---

[1] Da unten aber ist‘s fürchterlich / Und der Mensch versuche die Gotter nicht / Und begehre nimmer und nimmer zu schauen / Was sie gnädig bedecken mit Nacht und mit Grauen (Schiller. Der Taucher).

[2] В переводе под редакцией С.А. Венгерова «Trieb» переводится словом «стремление», мы же переводим «Trieb» словом «влечение». — *Прим. перев.*

стоянии есть не что иное, как единство различных величин, заполненный момент времени — или лучше — его нет, ибо его личность до тех пор отсутствует, пока над ним господствует ощущение и его увлекает с собою время». «Неразрывными узами привязывает это влечение возносящийся дух к чувственному миру и зовет абстракцию обратно к границам действительности из самого свободного ее странствования по бесконечности».

Для психологии Шиллера очень показательно, что проявление этого влечения он понимает как «ощущение», а не как, например, активную, чувственную (сенсуозную) жажду. Это указывает на то, что сенсуозность имеет у Шиллера характер реактивности, аффективности, что совершенно типично для интроверта. Экстраверт в свою очередь, наверное, выдвинул бы на первый план характер жаждущего стремления. Далее показательно и то, что именно это влечение требует изменения. Идея требует незыблемости и вечности. Тот, кто находится под верховенством идеи, стремится к неизменному перманентному постоянству; поэтому все стремящееся к изменению должно находиться на противоположной стороне, у Шиллера — на стороне чувства и ощущения, которые, вследствие своей недоразвитости, по общему правилу слиты друг с другом. Шиллер действительно недостаточно различал чувство и ощущение, что доказывают следующие строки: «Чувство может лишь сказать: это истинно для этого человека и в этот момент, но может явиться другой момент и другой субъект, который признает ложным утверждение настоящего ощущения».

Из этого мы ясно видим, что ощущение и чувство сливались у Шиллера даже в словесном употреблении. Содержание этих строк указывает на недостаточную оценку и недостаточное дифференцирование чувства и ощущения. Дифференцированное чувствование может устанавливать не только казуистические, но и всеобщие значимости. Однако правильно и то, что чувство-ощущение интровертного мыслительного типа, вследствие своего пассивного и реактивного характера, является только казуистическим, потому что оно никогда не в состоянии подняться над единичным, вызвавшим его случаем до абстрактного сравнения всех случаев: у интровертного мыслительного типа этим заведует не функция чувства, а функция мышления. Совершенно обратное мы видим при интровертном чувствующем типе; тут чувство достигает абстрактного и всеобщего характера и способно поэтому устанавливать всеобщие и длящиеся ценности.

В дальнейшем описании Шиллера мы видим, кроме того, что чувство-ощущение — так я определяю характеристическое смешение чувства и ощущения у интровертного мыслительного типа — является той функцией, тождества своего с которой эго не признает. Чувство-ощущение носит характер чего-то противодействующего, чуждого; оно «погашает» личность, увлекает ее за собою, ставит человека вне самого себя, отчуждает его от самого себя. Тут Шиллер проводит параллель с аффектом,

который выводит человека «из себя»[1]. Когда же, после аффекта, к человеку возвращается самообладание, «то, — говорит Шиллер, — столь же правильно можно сказать, что человек приходит в себя, то есть возвращается в свое эго, восстанавливает свою личность»[2]. Отсюда недвусмысленно вытекает, что чувство-ощущение представляется Шиллеру, по существу, чем-то к личности не принадлежащим, а лишь каким-то более или менее неприятным сопровождающим обстоятельством, которому при случае «твердая воля победоносно противится». Экстраверту же, наоборот, представляется, что именно эта сторона и образует его истинную сущность и что он именно тогда «в себе самом», когда находится под воздействием объекта; мы это отлично поймем, коль скоро примем во внимание, что отношение к объекту является для него дифференцированной полноценной функцией, которой абстрактное мышление и чувство столь же противоположны, сколь они необходимы интроверту. От предрассудка сенсуозности мышление экстравертно чувствующего типа страдает точно так же, как чувство интровертного мыслительного типа. Это является в обоих случаях крайним «ограничением», пределами материального и казуистического. «Свободное странствование в бесконечности» доступно не только абстракции, как у Шиллера, но и переживанию на объекте.

Вследствие такого исключения сенсуозности из понятия и объема личности Шиллер мог дойти до утверждения, что «личность есть абсолютное и неделимое единство», которое «не может стоять в противоречии с собою». Это единство есть дезидерат интеллекта, желающего сохранить идеальнейшую целостность своего субъекта и потому, в качестве полноценной ведущей функции, исключающего подчиненную функцию сенсуозности. Результатом этого является то изувечение человеческого существа, которое и составляет мотив и исходную точку исследований Шиллера.

Так как у Шиллера чувство несет в себе свойство «чувства-ощущения» и поэтому является лишь казуистическим, то наивысшая оценка, истинно вечная ценность, естественно, выпадает на долю оформляющей мысли, так называемого «формирующего влечения»[3], как выражается Шиллер. «Но если мысль однажды скажет: *Это так,* то этим она решает на веки веков, и за истинность ее утверждения ручается сама личность, которая остается вечно неизменной». Но тут перед нами возникает вопрос: верно ли, что лишь перманентное составляет смысл и ценность личности? Не заключаются ли в изменении, становлении, развитии еще более высокие ценности, нежели в простом «упорстве» против всякой

[1] То есть «экстравертирует».

[2] То есть «интровертирует».

[3] Формирующее влечение совпадает у Шиллера с «мыслительной силой» («Formtrieb» и «Denkkraft»).

смены?[1] Шиллер продолжает: «Итак, где господствует формирующее влечение и в нас действует чистый объект, там дано наибольшее расширение бытия, там исчезают все пределы, там человек становится из объемного единства, каковым его делало бедное ощущение, идейным единством, охватывающим собою все царство явлений». «Мы уже больше не индивиды, а род; нашими устами высказывается суждение всего духовного мира, и наше действие осуществляет выбор всех сердец».

Нет сомнения, что мышление интроверта стремится к этим высям; жаль только, что «идейное единство» является идеалом столь немногочисленной группы людей. Мышление есть лишь функция, которая, достигнув полного развития и повинуясь одному только своему закону, естественно заявляет претензию на всеобщую значимость. Поэтому только одна часть мира может быть объята мышлением, другая — только чувством, третья — только ощущением и т. д. Вероятно, поэтому и существуют различные психические функции; ибо психическая система с биологической точки зрения может быть понята только как система приспособления; и надо полагать, что глаза существуют потому, что существует свет. Из этого вытекает, что мышление, во всяком случае, имеет лишь третью или четвертую часть общего значения, хотя в своей собственной сфере оно и пользуется исключительной и общей значимостью; точно так же и зрение есть функция, имеющая исключительное значение для восприятия световых волн, слух — для восприятия звуковых волн. Итак, если человек ставит выше всего «идейное единство» и считает чувство-ощущение чем-то противоположным своей личности, то его можно сравнить с человеком хотя и обладающим отличным зрением, но вполне глухим и лишенным чувства осязания.

«Мы уже более не индивиды, а род». Конечно, если мы отождествляемся с мышлением или вообще исключительно с какой-либо одной функцией, то мы становимся коллективными, общезначимыми существами, но вместе с тем совершенно отчужденными от самих себя. Такова роль этой одной четверти психики; остальные три четверти повергаются во мрак, вытесняются и оказываются неполноценными. Тут мы могли бы спросить вместе с Руссо: «Неужели это природа уносит нас так далеко от нас самих?» Вряд ли главным образом природа; вернее сказать, что наша собственная психология варварски переоценивает одну из функций и дает увлечь и поглотить себя ею. Правда, этот порыв (impetus) тоже есть часть природы; это именно и есть та энергия необузданного влечения, которой так пугается дифференцированный тип, когда она проявляется «случайно» не в той идеальной функции, в которой ее прославляют и почитают за божественный энтузиазм, а в функции подчиненной; Шиллер ясно высказывает это в следующих строках: «Но про-

[1] В дальнейшем течении своей работы Шиллер и сам критикует этот пункт.

цесс изменений увлечет за собой твою индивидуальность и твою потребность, и то, к чему ты пламенно теперь стремишься, станет со временем предметом твоего отвращения».

Но проявляется ли необузданный, безмерный и несоответственный элемент в чувствительности — in abjectissimo loco — или же в самой развитой функции как переоценка и обожествление ее, это, в сущности говоря, остается всегда одним и тем же, а именно варварством. Однако мы этого не в состоянии признать, пока находимся под гипнозом *предмета* действий, теряя при этом из виду вопрос о том, *как* совершается поступок.

Быть тождественным с одной лишь дифференцированной функцией — значит быть коллективным, но уже, конечно, не коллективно-тождественным, как первобытный человек, а коллективно-приспособленным; постольку «нашими устами высказывается суждение всего духовного мира», потому что мы думаем и говорим тогда вполне согласно с общим ожиданием всех тех, чье мышление дифференцировано и приспособлено в той же мере. Точно так же и «наше действие осуществляет выбор всех сердец», если мы мыслим и поступаем так, как все желали бы, чтобы мыслили и поступали. Ведь все верят, что нет ничего лучшего и более желательного, чем достижение по возможности полного тождества с одной дифференцированной функцией, потому что такое тождество приносит самые очевидные общественные преимущества; недочетам же человеческой природы, из которых подчас состоит большая часть индивидуальности, оно приносит величайший вред. «Когда утверждаешь, — говорит Шиллер, — первичный, а следовательно, и необходимый антагонизм двух влечений, тогда, конечно, не остается другого средства поддержать единство в человеке, как установить безусловное подчинение чувственного разумному. Но из этого может получиться лишь однообразие, а не гармония, и человек навек останется разделенным». «Так как трудно остаться верным своим правилам при всей подвижности чувств, то берутся за более удобное средство, а именно укрепляют характер, притупляя чувства; ибо, конечно, гораздо легче жить в мире с обезоруженным противником, чем господствовать над храбрым и бодрым врагом. К этой операции, главным образом, и сводится так называемое формирование человека, притом в лучшем значении этого слова, когда имеется в виду выработка внутреннего, а не только внешнего человека. Сформированный таким образом человек, конечно, не будет и не покажется грубым по природе, но он в то же время, забронированный своими принципами от всех естественных ощущений, будет одинаково равнодушен как к внутреннему, так и к внешнему человеку».

Шиллеру также известно, что обе функции — мышление и аффективность (чувство-ощущение) — могут замещать друг друга, что, как мы видели, и происходит именно тогда, когда отдают предпочтение одной из функций. «Человек может переместить интенсивность, необходимую

для деятельной силы, на пассивную функцию (чувство-ощущение), отдать преимущество содержательному влечению перед оформляющим и превратить воспринимающую способность в определяющую. Или же он может переместить экстенсивность, свойственную пассивной силе, на деятельную силу (на позитивное мышление), отдать преимущество материальному влечению перед содержательным и заместить воспринимающей способностью определяющую. В первом случае он никогда не станет самим собою, во втором он никогда не станет ничем иным».

Эти замечательные слова заключают в себе многое из того, о чем мы уже говорили выше. Когда сила позитивного мышления притекает к чувство-ощущению — а это было бы равносильно обращению интровертного типа, — то качества недифференцированных, архаических чувств-ощущений становятся господствующими, иными словами, индивид тем самым повергается в состояние крайней отнесенности, то есть тождественности с ощущаемым объектом. Такое состояние соответствует так называемой неполноценной экстраверсии, то есть экстраверсии, так сказать, вполне отрешающей человека от эго и растворяющей его в архаических коллективных связанностях и коллективных тождествах. Человек тогда перестает быть самим собою; он становится простою отнесенностью — тождественным со своим объектом и поэтому лишенным собственной точки зрения. Человек интровертного типа инстинктивно ощущает величайшее противление против такого состояния, что, однако, не мешает ему нередко бессознательно в него впадать. Это состояние отнюдь и ни при каких обстоятельствах не следует смешивать с экстраверсией экстравертного типа, хотя интроверт постоянно склонен допустить это смешение, выказывая по отношению к этой экстраверсии то презрение, которое он, в сущности, всегда питает к своему собственному экстравертному отношению[1].

Второй же случай, наоборот, является чистым изображением интровертного мыслительного типа, который, отрезая неполноценные чувства-ощущения, обрекает себя на бесплодность, то есть приводит себя в состояние одинакового равнодушия «как к внутренней, так и к внешней человечности».

Тут опять-таки ясно, что Шиллер всегда пишет исключительно с точки зрения интроверта. Дело в том, что экстраверт, эго которого пребывает не в мышлении, а в чувственном отношении к объекту, находит самого себя через объект, в то время как интроверт теряет самого себя через него. Когда же экстраверт интровертирует, то доходит до своей подчиненной связанности с коллективными идеями, до тождества с архаическим, конкретистичным коллективным мышлением, которое можно было бы назвать *ощущение-мышление*. В этой подчиненной функции экстра-

[1] Во избежание недоразумений я бы хотел здесь заметить, что это презрение, по крайней мере в большинстве случаев, относится не к самому объекту, а лишь к отношению к нему.

верт теряет самого себя, точно так же как и интроверт в своей экстраверсии. Поэтому экстраверт питает точно такое же отвращение, или страх, или молчаливое презрение к интроверсии, как интроверт к экстраверсии.

Шиллер ощущает противоположность между обоими механизмами — которыми, в его случае, являются ощущение и мышление, или, как он выражается, «материя и форма» или «пассивное» и «деятельное» начало (аффектированность и активное мышление)[1] — как нечто *непримиримое.* «Расстояние между ощущением и мышлением — бесконечно и безусловно ничем не может быть заполнено». «Эти два состояния друг другу противоположны и не могут никогда объединиться». Однако оба влечения обладают волей к бытию, и в качестве «энергий», как Шиллер представляет их себе в современном нам духе, они стремятся к «разрядке» и нуждаются в ней. «Как содержательное, так и оформляющее влечения настаивают на своих требованиях, так как первое имеет отношение к познанию действительности, второе же к познанию необходимости предметов». «Но разрядка сенсуозного (чувственного) влечения не должна быть следствием физической немощи и тупости в ощущении, которая всегда заслуживает лишь презрения; она должна быть действием свободы, деятельностью личности, умеряющей интенсивность чувственности — моральной интенсивностью». «Чувственное должно делать уступки только в пользу разума». Из этого следует вывести, что разум должен делать уступки только в пользу чувства. Хотя Шиллер этого прямо и не утверждает, однако, очевидно, ничего иного не разумеет, когда говорит: «Разряжение формального влечения также не должно быть следствием духовной немощи и дряблости мысли и воли, которые могут только унизить человечество. Его главным победоносным источником должна быть полнота ощущений. Сама чувственность (сенсуозность) должна отстаивать победною силою свою сферу и противодействовать насилию духа, к которому он склонен в своей предвосхищающей деятельности».

Этими словами Шиллер признает равноправность «чувственности» и «духа». Стало быть, он признает и за ощущением право на самостоятельное существование. Но эти строки заключают в себе и более глубокую мысль, а именно идею «взаимодействия» обоих влечений, идею общности интересов, или, выражаясь несколько более современным языком, идею *симбиоза,* причем продукт, выделяемый одною деятельностью, являлся бы питательным веществом для другой. Шиллер говорит о «взаимодействии двух влечений, при котором действие одного обосновывает и ограничивает действие другого», и о том, что «каждое влечение само по себе обнаруживается наиболее полно именно благодаря тому, что другое действует».

[1] То есть между аффективностью и активным мышлением в противоположность приведенному выше реактивному мышлению.

Соответственно с этим противоположность между двумя влечениями отнюдь не надо понимать как нечто подлежащее устранению; наоборот, такая противоположность полезна, она способствует жизни, и ее следует только поддерживать и сохранять. Это требование непосредственно обращено против преобладающего господства одной дифференцированной и социально ценной функции, ибо именно она-то прежде всего подавляет и высасывает функции подчиненные. Это было бы рабским восстанием против героического идеала, заставляющего нас ради одного жертвовать всем остальным. Когда наконец будет нарушен этот принцип, который, как известно, был выдвинут в особенности христианством и сначала в высокой степени способствовал одухотворению человека, впоследствии же точно так же содействовал впадению его в материализм, тогда естественно освободятся и подчиненные функции и, по праву или без права, потребуют такого же признания, как и дифференцированные функции. Тогда мы явно увидим полную противоположность между чувственностью и духовностью или между чувствующим ощущением и мышлением у интровертного мыслительного типа. Полная противоположность приводит, как говорит и Шиллер, ко взаимному ограничению, что психологически равно устранению принципа власти, то есть отказу от общезначимого руководства со стороны дифференцированной и общеприспособленной, коллективной функции.

Из этого непосредственно возникает *индивидуализм*, то есть необходимость признания индивидуальности, признания человека таким, каков он *есть*. Но послушаем, как Шиллер старается разрешить эту проблему! «Впрочем, это взаимоотношение двух влечений представляет собою только задачу разума, которую в состоянии решить целиком только человек, достигший совершенства. Это в истинном смысле слова — идея его человечности, то есть нечто бесконечное, к чему он в смене времен может постоянно приближаться, никогда не достигая».

Жаль, что Шиллер как тип определен; не будь этого, ему никогда не пришло бы в голову понимать совместное действие обоих влечений как «задачу разума», ибо противоположности нельзя рационально согласовать — tertium non datur, — на то они и противоположности. Разве что Шиллер под разумом понимал не ratio, а некую высшую, почти мистическую способность. Противоположности можно согласовать лишь практически, на пути компромисса, или *иррационально*, когда между ними создается нечто новое, отличное от обеих, а между тем способное одинаково воспринимать энергию как той, так и другой стороны и являющееся выражением обеих и ни одной из них. Однако этого придумать нельзя, оно может создаться лишь самой жизнью. Эту последнюю возможность и разумел в действительности Шиллер, как мы увидим из следующих строк: «Но если возможны случаи, в которых он (человек) испытывает и то и другое вместе, то есть когда он сознает свою свободу и вместе с тем ощущает свое

бытие, когда он одновременно чувствует себя материей и познает себя как дух, тогда он в этих случаях, и только в них, имел бы совершенное созерцание своей человечности, и предмет, доставивший ему это созерцание, служил бы ему символом его осуществленного назначения». Итак, будь человек в состоянии одновременно изживать обе силы или оба влечения, то есть ощущать мысли и мыслить ощущая, то в нем, из того, что он переживает (из того, что Шиллер называет предметом), создался бы *символ,* выражающий его достигнутое назначение, то есть тот его путь, на котором соединяются «да» и «нет».

Прежде чем глубже проникнуть в психологию этой мысли, удостоверимся в том, как Шиллер понимал сущность и возникновение символа. «Предмет чувственного влечения называется *жизнью* в самом обширном смысле этого слова; это понятие, которое обозначает все материальное бытие и все непосредственно наличное в чувственности. Предметом формального влечения является образ или *форма;* это понятие, охватывающее все формальные свойства предметов и все отношения их к мыслящим силам».

Предмет посредствующей функции Шиллер называет «живым образом» (живой формой); таким живым образом и был бы символ, в котором объединяются противоположности, «понятие, служащее для обозначения всех эстетических свойств явлений — одним словом, всего того, что в обширнейшем смысле слова называется *красотой».* Но символ предполагает существование функции, создающей символы и вместе с тем воспринимающей их, по мере того как она их создает. Эту функцию Шиллер называет третьим влечением — влечением к игре, не похожим ни на одну из двух противоположных функций, но стоящим между ними обеими и отдающим должное сущности как той, так и другой, при условии, однако (чего Шиллер не отмечает), что ощущение и мышление будут в данном случае функциями серьезными. Однако существует немало людей, у которых ни ощущение, ни мышление не бывают вполне серьезны, — у таких людей между обеими функциями должен был бы находиться не элемент игры, а элемент серьезности. Хотя в другом месте Шиллер и отрицает существование третьего основного посредствующего влечения, однако мы допускаем, что, несмотря на некоторую неудовлетворительность его вывода, интуиция его тем вернее. Ибо между противоположностями действительно существует нечто, ставшее, однако, невидимым у чисто дифференцированного типа. У интроверта это посредствующее есть именно то, что я называю чувство-ощущением. Вследствие относительного вытеснения подчиненная функция лишь отчасти касается сознания; другою же своею половиной она прилепляется к бессознательному. Дифференцированная функция приспособлена, насколько возможно, к внешней реальности; она по существу и есть функция действительности, и потому фантастический элемент из нее по возможности изъят. Поэтому фанта-

стический элемент соединяется с подчиненными функциями, подавленными, как и он. Поэтому к ощущению интроверта, обыкновенно сентиментальному, сильно примешана бессознательная фантазия. *Третий элемент, в котором сливаются противоположности, есть деятельность фантазии, с одной стороны, творческой, с другой стороны, воспринимающей.* Эта функция есть не что иное, как «влечение к игре», как ее называет Шиллер, разумея под этим более, нежели он высказывает словами. «И чтобы это наконец сразу высказать, — восклицает он, — человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь тогда, когда играет». Предметом его влечения к игре является красота. «Человек должен только *играть* красотою, и только *красотой* одною он должен играть».

В сущности, Шиллер сознавал, что значит поставить «влечение к игре» до известной степени на первое место. Мы уже видели выше, что устранение вытеснения ведет за собою столкновение противоположностей и примирение их; а это в конце концов неизбежно ведет к низведению до того наивысших ценностей. Это есть катастрофа культуры, такая, какой мы понимаем ее и ныне, когда варварская сторона европейца предъявляет свои права; ибо кто поручится за то, что, когда такого рода человек начнет играть, он непременно поставит себе целью эстетическое настроение и наслаждение истинной красотой? Это было бы предположением, совершенно ничем не оправдываемым. От неизбежного унижения культурно-просветительного труда можно, напротив, ожидать совершенно иного. Поэтому Шиллер имеет полное право сказать: «Эстетическое влечение к игре в этих первых попытках будет едва заметно, так как чувственное влечение постоянно будет вмешиваться своими упрямыми капризами и дикою страстью. Вот почему грубый вкус прежде всего хватается за новое и поразительное, пестрое, полное приключений и странностей, грубое и дикое и больше всего избегает простоты и покоя».

Из этого следует заключить, что Шиллер сознавал опасность такого превращения. Этим объясняется и то, что найденное разрешение проблемы его не удовлетворяло и он чувствовал настоятельную потребность дать человеку для его человечности фундамент более устойчивый, нежели шаткая основа эстетически играющей установки. Так оно и должно быть, ибо противоположность между двумя функциями или группами функций так велика и значительна, что вряд ли игра может служить противовесом для всей тяжести и значительности этого конфликта. Similia similibus curantur[1] — требуется нечто третье, по крайней мере столь же серьезное и значительное, как оба других. При установке на игру серьезность должна совершенно отпасть, после чего откроется возможность абсолютной определяемости. Влечение будет увлекаться то ощущением, то мышлени-

[1] Подобное излечивается подобным (*лат.*). — *Прим. ред.*

ем, ему захочется играть то объектами, то мыслями. Во всяком случае, оно не будет играть исключительно красотой, ибо для этого человек должен быть уже не варваром, а эстетически воспитанным существом; а между тем речь именно и идет о том, как ему выйти из варварского состояния. Вследствие этого необходимо прежде всего окончательно определить, какое же, в сущности, положение человек занимает в самой глубине своего существа. Человек априори есть столь же ощущение, сколь и мышление, он находится сам с собою в состоянии противоположности; поэтому он должен стоять где-нибудь посередине. Но будучи в недрах своего существа причастным к обоим влечениям и вместе с тем отличным от них, он будет, таким образом, подчиняться им, но может и пользоваться ими, при этом, однако, отличая себя самого от них, как от сил природы, которым он хотя и подвластен, но с коими не признает себя в тождестве. Шиллер высказывает эту мысль следующими словами: «Но это сосуществование двух основных влечений вовсе не противоречит безусловному единству духа, если только мы будем отличать самый дух от этих двух влечений. Оба влечения действительно существуют и действуют в нем, но сам он не есть ни материя, ни форма, ни чувственность, ни разум».

Мне кажется, что Шиллер намекает тут на нечто чрезвычайно важное, а именно на выделяемость индивидуального ядра, которое хотя и может быть то субъектом, то объектом противоположных функций, однако всегда остается отличаемым от них. Самое отличение является как интеллектуальным, так и моральным суждением. У одного оно осуществляется путем мышления, у другого путем чувства. Если этого различения не делать или если оно не удается, то неминуемым следствием является разложение индивида на пары противоположностей вследствие отождествления его с ними. Дальнейшим следствием является раздвоение с самим собою или же произвольный выбор одной из сторон при насильственном вытеснении противоположной. Такой ход мыслей очень древен; его, насколько мне известно, в психологическом отношении интереснее всего формулировал Синезий, христианский епископ Птолемеи, ученик Гипатии. В своей книге De somniis[1] он практически придает spiritus phantasticus'у[2] такое же значение в психологии, какое Шиллер придает игре, а я — творческой фантазии, с той только разницей, что Синезий выражается не психологически, а метафизически, что, однако, для наших целей безразлично, ибо является лишь устаревшим оборотом речи. Синезий говорит: «Дух фантазии есть среднее между вечным и временным; мы живем главным образом благодаря ему». Spiritus phantasticus, соединяя в себе противоположности, тем самым нисходит в область естественных влечений, до животного начала, где он становится инстинктом

[1] *Synesius*. De Insomniis // Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum... Venice, 1497.

[2] Дух воображаемый (*лат.*). — *Прим. ред.*

и возбудителем демонических вожделений: «Дух заимствует и присваивает себе нечто от обеих крайностей, и воссоединенным является тогда то, что так долго было разрознено. Пределы фантазирующей силы природа распространила на судьбы многих вещей, и во всяком случае она приобщила ей таких животных, которым не присущ высший интеллект. Собственно говоря, эта фантазирующая сила и есть разум творений и многое познается ими через нее. Всякого рода демоны в существе своем ведут именно такую жизнь, ибо они по самой природе своей имагинативны и возникают на путях воображения из происходящего внутри».

Ведь психологически демоны не что иное, как интерференции бессознательного, то есть спонтанные врывания бессознательных комплексов в беспрерывность сознательного течения. Комплексы можно сравнить с демонами; они капризно нарушают наше мышление и наши поступки; поэтому в древние времена и принимали тяжкие невропатологические явления за бесовскую одержимость. Итак, если индивид последовательно становится на одну сторону, то бессознательное становится на другую и производит мятеж; это, главным образом, и должно было поразить неоплатоников и христианских философов, поскольку они отстаивали начало исключительной одухотворенности. Особенно ценно указание на фантастическую природу демонов. Выше я уже говорил о том, что именно фантастический элемент и соединяется в бессознательном с вытесненными функциями. Индивид — как мы могли бы короче сказать вместо «индивидуального ядра», — не отличаясь от противоположностей, тем самым отождествляется с ними и впадает в состояние внутреннего разрыва, то есть мучительного раздвоения с самим собою. Эту мысль Синезий выражает следующими словами: «Поэтому сей живой дух, который блаженные мужи называли также духовною душою, становится богом и многообразным демоном и идолом. И в этом душа несет наказание».

Благодаря своей причастности к влечениям «дух становится богом и многообразным демоном». Мы тотчас же поймем эту своеобразную идею, как только вспомним, что ощущение и мышление сами по себе суть функции коллективные, в которых индивид (у Шиллера дух) растворился благодаря отсутствию всякого различия. Благодаря этому индивид становится существом коллективным, то есть богоподобным, потому что Бог есть коллективное представление о существе, распространенном повсюду. «В таком состоянии, — говорит Синезий, — душа претерпевает мучение». Освобождается же она путем различения, когда дух, ставший «humidus et crassus» (влажный и густой), погружается в глубину, то есть вплетается в объект; напротив, очищенный в горниле страданий, дух становится «сухим и горячим» и снова возносится вверх, отличаясь именно своею огненностью от сырой природы своего подземного местопребывания.

Тут естественно возникает вопрос: какою силою неделимое, то есть индивид, может защититься от разделяющих его влечений? Тут и Шил-

лер уже не думает о том, что это могло бы произойти через влечение к игре, ибо здесь речь должна идти о чем-то серьезном, о значительной силе, способной действенно отделить индивида от противоположностей. Ибо, с одной стороны, человека призывает величайшая ценность, наивысший идеал, а с другой — его манит самое сильное наслаждение. «Каждое из этих основных влечений, — говорит Шиллер, — развившись, жаждет, согласно своей природе и по необходимости — удовлетворения, но именно потому, что оба необходимы и оба стремятся к противоположным объектам, это двойное понуждение снимается и воля получает полную свободу среди них. Итак, воля относится к этим двум влечениям как сила, но ни одно из них не может выступить само по себе в качестве силы против другого». «В человеке нет иной силы, кроме его волн, и только то, что угашает человека, — смерть и всякий перерыв сознания — может уничтожить в нем внутреннюю свободу».

Правда, что *логически* — противоположности уничтожаются, но *практически* — это вовсе не так: на практике влечения активно стоят друг против друга, создавая конфликт, на первых порах неразрешимый. Впрочем, воля могла бы сказать свое решающее слово, но лишь в том случае, если бы мы уже предположили то состояние, которого еще только надлежит достигнуть. Однако до сих пор еще не разрешена проблема, как человеку выйти из варварского состояния, и до сих пор еще не создано состояние, только и могущее придать воле направление, которое отдавало бы должное обоим влечениям и соединяло бы их. Признаком варварского состояния именно и служит то, что воля односторонне определена одной из функций: ибо воля должна ведь иметь содержание, должна иметь цель. А каким образом дается эта цель? Не иначе как предварительным психическим процессом, дающим воле содержание и цель, посредством интеллектуального суждения или суждения, окрашенного чувством, или же посредством чувственного желания. Если мы отдаемся чувственному желанию как волевому мотиву, то мы поступаем согласно с одним только влечением, наперекор нашему рациональному суждению. Если же мы, напротив, предоставляем рациональному суждению разрешить спор, то даже самое справедливое распределение и учет будут все-таки опираться на рациональное суждение и потому всегда отдавать другому влечению преимущество над чувственностью. При всех обстоятельствах воля будет определяться то преимущественно одной, то преимущественно другой стороной, именно до тех пор, пока ей придется извлекать свое содержание то из одной, то из другой стороны. А для того чтобы воля действительно могла разрешить спор, она должна была бы опереться на среднее состояние или средний процесс, который и сообщил бы ей содержание, не слишком близкое и не слишком далекое от каждой из сторон. Шиллер устанавливает, что такое состояние должно быть *символическим,* ибо только символ может играть роль посредника между противоположно-

стями. Действительность, предполагаемая одним из влечений, совершенно иная, нежели действительность, соответствующая другому влечению. Действительность одного влечения была бы недействительной для другого, лишь видимостью; и наоборот. Символу же присущ этот двойной характер реального и ирреального. Будь он только реален, он не был бы символом, а был бы реальным явлением, которое не могло бы быть символическим. Символическим же может быть лишь то, что, обладая одним, включает в него и другое. Если бы символ был ирреален, он был бы не чем иным, как пустым продуктом воображения, ни к чему реальному не относящимся, то есть опять-таки он не был бы символом.

Рациональные функции по природе своей не способны создавать символы, ибо продукты их деятельности только рациональны и определены в одном только смысле; они не включают в себя одновременно и другого, противоположного им. Точно так же и функции чувственности не способны создавать символы, потому что и они односторонне определены объектом и заключают в себе лишь себя самих, а не другое. Итак, для того, чтобы найти беспристрастную основу для воли, необходимо прибегнуть к иной инстанции, где противоположности не отделены резко друг от друга, но находятся еще в первоначальном слиянии. Очевидно, что так не обстоит в сознании, ибо сознание по всему существу своему есть дискриминация, *различение* между эго и не-эго, между субъектом и объектом, между «да» и «нет» и т. д. Вообще все разделение на пары противоположностей есть дело сознательного различения, ибо только сознание способно узнавать соответствующее и отличать его от несоответствующего и неценного. Только сознание способно установить, что эта функция имеет ценность, а та лишена ее, и на этом основании сообщить первой силу воли и, соответственно, подавить притязания другой. Но там, где нет сознания, где господствует еще бессознательно-инстинктивное начало, там нет и размышления, нет pro и contra, нет разлада, а есть лишь простое свершение, упорядоченность в жизни влечений, соразмерность жизни. (Если только инстинкт не сталкивается с такими положениями, к которым он не приспособлен. В таком случае возникает скопление энергий, аффект, смятение и паника.)

Итак, обращаться к сознанию за разрешением конфликта между влечениями было бы делом безнадежным. Сознательное решение было бы только произволом и поэтому никогда не дало бы волю того символического содержания, которое одно только и способно разрешить логическую противоположность иррациональным путем. Для этого нам следует проникнуть глубже; мы должны обратиться к тем основам сознания, которые еще сохранили свою изначальную инстинктивность, а именно к бессознательному, где все психические функции нераздельно и безразлично слиты в исконной и основной активности психического начала. Недостаток различения, которым отличается бессознательное, происходит, глав-

ным образом, от почти непосредственной связи всех мозговых центров между собою и, далее, от относительно малого энергетического значения бессознательных элементов[1]. А что бессознательные элементы располагают относительно малой долей энергии, это явствует из того, что бессознательный элемент, получивший более сильную выраженность, тотчас же перестает быть сублиминальным, ибо он тут же поднимается над порогом сознания, к чему он способен лишь благодаря особой, присущей ему энергии. Через это он становится «всплывающим содержанием» («Einfall»), «свободно возникающим представлением» (Гербарт). Мощный энергетический вес сознательных содержаний действует как интенсивное освещение, благодаря которому резко вырисовываются их различия, и смешение становится невозможным. В бессознательном же достаточно самой отдаленной аналогии для того, чтобы даже наиболее гетерогенные элементы подменяли друг друга, — и это именно благодаря их недостаточной ясности, благодаря их малому энергетическому весу. Сливаются даже гетерогенные чувственные впечатления, как мы видим на примере «фотизмов» (Блейлер), или «audition coloree» (цветного слуха). Немало примеров таких бессознательных слияний мы находим и в речи, на что я указал на примере применительно к звуку, «свету и душевным состояниям[2].

Поэтому мы имеем право предположить, что бессознательное и есть та психическая инстанция, где сочетается в группы и образования все то, что в сознании разъединено и противоположено; эти группировки и образования, доведенные, как таковые, до света сознания, по природе своей обнаруживают составные элементы как одной, так и другой стороны, не принадлежа, однако, ни к той, ни к другой и притязая на самостоятельное, серединное положение. Это их серединное положение определяет как их положительное, так и их отрицательное значение для сознания, отрицательное постольку, поскольку в их группировке нет ничего ясно различаемого, доступного непосредственному восприятию, вследствие чего сознание становится в тупик и не знает, что же со всем этим делать; положительное же значение им присуще постольку, поскольку именно их неразличимость создает тот символический характер, который должен быть присущ содержанию посредствующей воли.

Кроме воли, вполне зависящей от своего содержания, человеку дана еще, как вспомогательное средство, та подпочва творческой фантазии, то есть область бессознательного, которая посредством естественного процесса элементарной психической деятельности во всякое время способна к образованию символов, *могущих* служить для определения посредствующей волн. Я говорю «могущих», потому что символ не запол-

[1] *Nunberg H.* Ueber körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge. 1918; *Юнг К.Г.* Диагностические исследования ассоциаций // Избранные труды по аналитической психологии. Т. 3. Цюрих, 1939. С. 374.

[2] *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы.

няет eo ipso пробела, а остается в области бессознательного все время, пока энергетический вес сознательных содержаний превышает творческий вес бессознательного символа. При нормальных условиях это всегда так и бывает, при анормальных же условиях силы распределяются в обратном порядке, а именно: на долю бессознательного приходится высшая против сознательного сила. Но хотя в таком случае символ всплывает на поверхность сознания, однако он не принимается ни сознательной волей, ни исполнительными функциями сознания, потому что она, вследствие обратного распределения энергий, стала *сублиминальным*. Бессознательное же стало *суперлиминальным,* что влечет за собою психически анормальное состояние, то есть психическое расстройство.

При нормальных условиях следует поэтому искусственно снабдить бессознательный символ энергией для того, чтобы повысить его значение и через это довести его до сознания. А это происходит — и тут мы снова примыкаем к выдвинутой Шиллером идее различения — благодаря отличению самости от противоположностей. Такое отличение равняется отведению либидо как от одной, так и от другой стороны, поскольку либидо поддается распоряжению. Либидо, заключенное во влечениях, лишь до известной степени поддается свободному распоряжению, то есть ровно настолько, насколько хватает силы воли; сила же воли представляет именно тот запас энергии, которым «свободно» располагает наше эго. Именно самость является в данном случае возможной целью воли. Эта цель тем осуществимее, чем сильнее конфликт тормозит всякое дальнейшее развитие. В таком случае воля делает решающий выбор не между противоположностями, а только в пользу самости, то есть имеющаяся в распоряжении энергия переводится обратно на самость, иными словами, она интровертируется. Интроверсия означает только, что либидо удерживается при самости субъекта и ей не позволяется принимать участие в борьбе противоположностей. Так как путь для выявления наружу ей прегражден, то она, естественно, обращается к мышлению, вследствие чего для нее вновь возникает опасность запутаться в конфликте. Акт различения и интроверсии требует, чтобы имеющееся в распоряжении либидо отрешалось не только от внешнего объекта, но и от объекта внутреннего, то есть от мысли. Вследствие этого либидо освобождается от всякого объекта, теряет всякую отнесенность к какому бы то ни было содержанию сознания и погружается в область бессознательного, где она автоматически схватывает лежащий наготове материал фантазии, побуждая его тем самым всплыть на поверхность.

Шиллер называет символ «живым образом» (живой формой), и выбор этого выражения удачен, потому что поднятый на поверхность материал фантазии содержит в себе картины психологического развития индивида в его последующих состояниях, являясь известного рода предначертанием или описанием дальнейшего пути между противопо-

ложностями. Хотя дискриминирующая деятельность сознания часто умеет понять лишь немногое в этих картинах, однако эти интуиции все-таки заключают в себе живую силу, которая может определяюще воздействовать на волю. Определение воли действует как в ту, так и в другую сторону, а это через некоторое время вновь ведет к усилению противоположностей. Возникший снова конфликт вновь заставляет человека проделать вышеописанный процесс, причем каждый раз становится возможным дальнейший шаг вперед. Эту функцию посредничества между противоположностями я назвал *трансцендентной функцией;* под этим я ничего таинственного не разумею: это не что иное, как функция сознательных и бессознательных элементов или то, что в математике называется общей функцией реальных и воображаемых величин[1].

Кроме воли — значение которой этим отнюдь не отрицается — мы обладаем еще творческой фантазией, той иррациональной, инстинктивной функцией, которая только и может придать воле содержание, способное примирить противоположности. Эту-то функцию Шиллер и постиг интуитивно, как источник символа; но он назвал ее «влечением к игре» и этим сделал невозможным использование для дальнейшей мотивации воли. Для того чтобы дать воле содержание, он прибегнул к разуму и благодаря этому очутился на одной из сторон. Однако он удивительно близко подходит к нашей проблеме, когда говорит: «Итак, эта сила ощущения должна быть уничтожена, прежде чем закон (то есть разумная воля) заступит место ощущения. Недостаточно того, чтобы началось нечто, чего раньше не было. Человек не может непосредственно перейти от ощущения к мышлению; он должен сделать шаг назад, ибо только через уничтожение известной определенности может вступить в действие противоположная. Итак, он должен мгновенно освободиться от всякого определения и пройти через состояние простой определяемости. Ему необходимо в известном смысле вернуться к тому отрицательному состоянию простой неопределенности, в котором он находился в то время, когда ничто еще не влияло на его ощущение. Это состояние было лишено всякого содержания, и теперь необходимо соединить такую же неопределенность и такую же безграничную определимость с наивозможно большим содержанием, ибо непосредственно из этого состояния должно возникнуть нечто положительное. Определение, которое человек получает через ощущение, должно быть удержано, ибо он не должен терять реальность, но вместе с тем оно долж-

[1] Я должен указать на то, что в настоящем труде я описываю эту функцию только в принципе. В моих работах «Строение бессознательного» и «Психология бессознательных процессов» читатель найдет дальнейшие соображения для разъяснения этой столь сложной проблемы, при разрешении которой основное значение принадлежит самому способу восприятия бессознательных материалов. *Юнг К.Г.* Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1939.

но быть устранено, поскольку оно заключает в себе ограничение, ибо должна наступить неограниченная определяемость».

Это малопонятное место может быть без труда понято на основании всего вышесказанного; не следует только упускать из виду, что Шиллер постоянно склонен обращаться за разрешением проблемы к разумной воле. Но если мы отрешимся от этого момента, то слова Шиллера станут вполне ясны. «Шаг назад» и есть отличение от противоположных влечений, отрешение и отход либидо от внутренних и внешних объектов. Правда, Шиллер имеет здесь в виду прежде всего чувственный объект, потому что он всегда стремится, как уже сказано выше, перейти на сторону разумного мышления, которое ему кажется необходимым для определения воли. А все-таки он чувствует настоятельную необходимость упразднить всякое определение. Через это имплицитно дано и отрешение от внутреннего объекта, от идеи, — иначе было бы невозможно прийти к полной свободе от всякого содержания и определения, иными словами, к тому первобытному состоянию бессознательности, когда дискриминирующее сознание еще не различало субъекта и объекта. Совершенно ясно, что Шиллер разумел под этим то же самое, что я разумею под *интроверсией в бессознательное*.

«Безграничная определимость» есть, очевидно, нечто похожее на то состояние бессознательного, в котором все может воздействовать на все без всякого различия. Это состояние пустоты в сознании необходимо соединить с «наивозможно большим содержанием». Это содержание, как противоположность пустоте сознания, не может быть ничем иным, как бессознательным содержанием, ибо никакого иного содержания не дано. Этим, очевидно, выражено соединение бессознательного и сознательного, а «из этого состояния должно возникнуть нечто положительное». Для нас это «положительное» есть не что иное, как символическое определение воли. Для Шиллера это есть «среднее состояние», посредством которого ощущение соединяется с мышлением. Такое состояние Шиллер называет «средним настроением», в котором одновременно действуют как чувственность, так и разум, причем обе эти стороны тем самым взаимно упраздняют свою определяющую силу и превращают противоположность в отрицание. Уничтожение противоположностей создает именно ту пустоту, которую мы называем бессознательным. Не будучи определено противоположностями, это состояние доступно всякому определению. Шиллер называет его «эстетическим» состоянием. Замечательно, однако, как он при этом упускает из виду, что чувственность и разум в таком состоянии не могут быть одновременно «действенными», потому что они, как Шиллер и сам замечает, уничтожаются через взаимное отрицание. Но так как что-нибудь должно же быть в действии, а у Шиллера нет в распоряжении другой функции, то для него неизбежно вступают в действие опять-таки пары противоположностей. Деятель-

ность их несомненно существует, но так как сознание «пусто», то ей нет иного места, кроме области бессознательного[1]. Однако этого понятия у Шиллера нет, вследствие чего он и впадает в противоречие. Поэтому «средняя эстетическая функция» могла бы сравниться с тем, что мы называем символотворческой деятельностью, творческой фантазией. Шиллер определяет «эстетическое состояние» как такое отношение предмета «к совокупности наших различных сил (способностей души), при котором он не становится определенным объектом ни для одной из них в отдельности». Может быть, было бы лучше, если бы Шиллер вместо такого туманного определения вернулся к своему прежнему понятию символа, ибо символу свойственна способность относиться ко всем психическим функциям, не становясь, однако, определенным объектом ни для одной из них в отдельности. Результат достижения этого среднего настроения духа Шиллер усматривает в том факте, «что человеку дается теперь природная возможность сделать из себя то, что он хочет, — что ему вполне возвращается свобода быть тем, чем он должен быть».

Благодаря тому, что Шиллер рассуждает преимущественно интеллектуально и рационально, он становится жертвой своего собственного суждения. На это уже указывает выбор такого выражения, как «эстетическое». Будь он знаком с индусской литературой, он увидел бы, что исконный образ, который ему здесь внутренне преподносится, имеет совсем не «эстетическое» значение, а другое. Шиллер интуицией постиг бессознательный образец, от века заложенный и готовый в нашем духе. Он толкует его в смысле «эстетического», хотя раньше сам же выдвигал на первый план его символическое значение. Под изначальным (исконным) образом я разумею ту своеобразную восточную идею, которая в Индии сгустилась в учение Брахмана-Атмана, а в Китае нашла своего философского представителя в лице Лаоцзы.

Индусское (индийское) понимание учит освобождению от противоположностей, под которыми разумеются все аффективные состояния и эмоциональные связанности с объектом. Освобождение достигается путем отведения либидо от всех содержаний, следствием чего является полная интроверсия. Этот психологический процесс носит характерное название tapas, которое лучше всего можно передать словом «самовысиживание» (Selbstbebrutung). Это выражение метко передает то состояние бессодержательной медитации, во время которой либидо направляется на нашу собственную «самость», наподобие высиживающей теплоты. Вследствие полного отвлечения всех функций от объекта неизбежно появляется внутри субъекта (в его «самости») эквивалент объективной реальности и соответственно полная тождественность между тем, что внутри, и тем, что

[1] Шиллер совершенно верно замечает, что человек в эстетическом состоянии равен нулю.

снаружи; это состояние можно технически обозначить: tat twam asi (это ты еси). Через слияние собственной «самости» с отношениями к объекту создается тождество «самости» (Атмана) с сущностью мира (то есть отношениями субъекта к объекту), а через это постигается тождество внутреннего и внешнего Атмана. Понятие Брахмана лишь очень мало отличается от понятия Атмана: Брахман не содержит в себе эксплицитно понятия «самости», а содержит, так сказать, лишь общее, не поддающееся более точному определению состояние тождественности между внутренним и внешним.

В известном смысле, параллельным понятию «тапас» — является понятие «йога» (yoga); однако под йогой следует разуметь не столько самое состояние медитации, сколько сознательную технику или упражнение для достижения состояния тапас. Йога есть метод, по которому либидо планомерно «вбирается», освобождаясь через это от скованности в противоположностях. Цель тапас и йоги есть восстановление среднего состояния, из которого возникает творческое и спасительное начало. Психологический успех для каждого отдельного существа выражается в достижении Брахмана «высшего света», или ananda (блаженства). В этом и заключается конечная цель спасительных упражнений. Но этот же самый процесс мыслится вместе с тем и космогонически, в том смысле, что из Брахман-Атмана, как из мировой основы, происходит все творение. Космогонический миф, как и всякий другой миф, есть проекция бессознательных процессов. Итак, существование этого мифа доказывает, что в бессознательной области человека, упражняющегося в тапасе, происходят творческие процессы, которые следует понимать как новые способы приспособления к объекту. Шиллер говорит: «Как только свет является в человеке, так и вне его нет более ночи. Как только покой наступает внутри его, тотчас прекращается и мировая буря, и борющиеся силы природы находят успокоение в твердых пределах. Неудивительно поэтому, что древние поэмы говорили об этом событии внутри человека как о революции, происходящей вне» его, и т. д.

При помощи йоги отношения к объекту интровертируются и, лишенные ценности, погружаются в область бессознательного; там они, как было изложено выше, могут ассоциироваться с другими бессознательными содержаниями, с тем чтобы по окончании упражнений в тапасе выявиться наружу и уже в измененном виде вновь направиться на объект. Изменение отношений к объекту придает и самому объекту иной облик. Он как бы заново создался; вот почему космогонический миф и является столь метким символом для результата упражнений в тапасе. В направлении индусского религиозного упражнения, почти исключительно интровертном, новый способ приспособления к объекту не имеет, правда, значения; он остается бессознательно проецированным, космогоническим учительным мифом, не доходя до практического новообразования. В этом отношении индусская религиозная установка диаметрально противоположна западнохристиан-

ской, потому что христианский принцип любви имеет экстравертирующее значение и безусловно нуждается во внешнем объекте. Первый принцип обретает богатство познания, тогда как последний — полноту действенного проявления.

Понятие Брахмана заключает в себе и понятие ritam (правильного хода), понятие мирового порядка. В Брахмане в качестве творческой мировой сущности и мировой основы вещи вступают на правильный путь, ибо в нем они вечно растворены и вновь создаются; из Брахмана следует всякое развитие на благоустроенном пути. Через понятие ritam мы приходим к понятию Дао (Тао) у Лаоцзы. Дао есть «правильный путь», закономерное ведение, средняя дорога между противоположностями, освобожденная от них и вместе с тем объединяющая их в себе. Смысл жизни заключается в том, чтобы идти по этому среднему пути, никогда не уклоняясь в сторону противоположностей. Экстатический момент совершенно отсутствует у Лаоцзы; его заменяет у Лаоцзы высшая степень философской ясности, интеллектуальная и интуитивная мудрость, не омраченная никаким мистическим туманом и, конечно, представляющая собою высшую достижимую ступень духовного превосходства; именно поэтому она до такой степени лишена хаотического момента, что неупорядоченности этого действительного мира до нее далеко, как до звезды. Она укрощает все дикое, не овладевая им до очищения и не претворяя его во что-то высшее.

Мне легко могут возразить, что аналогия между построениями Шиллера и этими с виду далекими идеями притянута насильственно. Однако нельзя забывать, что те же идеи несколько позднее мощно проявились в гениальных творениях Шопенгауэра, тесно сочетавшись с западным германским духом, с тем чтобы не исчезать из него более вплоть до наших дней. Я не придаю большого значения тому, что Упанишады в латинском переводе Анкетиля дю Перрон были доступны Шопенгауэру, тогда как Шиллер, во всяком случае, не имел сознательного отношения к этим материалам, весьма скудно освещенным в его время. Мой практический опыт в достаточной мере убедил меня в том, что для возникновения такого сродства вовсе не требуется непосредственной передачи. Нечто подобное мы встречаем в основных воззрениях Мейстера Экхарта, а отчасти и Канта, имеющих изумительное сходство с идеями Упанишад, хотя ни тот ни другой не стоял ни под прямым, ни под косвенным воздействием их. То же самое мы видим в мифах и символах: они могут автохтонно возникать во всех углах земного шара и все-таки остаются тождественными, потому что первоисточником их является одно и то же, всюду распространенное, бессознательное человека, содержания которого бесконечно менее различны, нежели расы и индивиды.

Я считаю нужным провести параллель между мыслями Шиллера и мыслями Востока для того, чтобы освободить первые от слишком тес-

ного наряда «эстетизма»[1]. Эстетизм не способен разрешить столь серьезной и трудной задачи, как воспитание человека, потому что он всегда уже предполагает как данное то, что еще только надлежит создать, а именно способность любить красоту. Эстетизм прямо-таки мешает углублению проблемы тем, что постоянно отворачивается от всего дурного, безобразного и тяжелого, стремясь к наслаждению, хотя бы и благородному. По этой же причине эстетизм лишен и всякой нравственно мотивирующей силы, потому что он в своей глубокой сущности остается лишь утонченным гедонизмом. Шиллер пытается, правда, внести в эстетизм безусловный нравственный мотив; однако его попытка не удается и остается неубедительной; и притом именно потому, что он вследствие его эстетической установки не в состоянии усмотреть, к каким последствиям может привести признание другой стороны человеческой природы. Дело в том, что конфликт, вызываемый таким положением, приводит человека в такое смятение, причиняет ему такое страдание, что благодаря созерцанию прекрасного ему в лучшем случае удается опять вытеснить противоположность, не освобождаясь, однако, от нее, так что восстанавливается прежнее состояние. Для того чтобы помочь человеку освободиться от такого конфликта, нужна не эстетическая, а совершенно иная установка. На это и указывает параллель с идеями Востока. Индийская религиозная философия постигла эту проблему во всей ее глубине и указала на ту категорию средств, которая необходима для разрешения конфликта. А для разрешения его необходима высшая нравственная напряженность, величайшее самоотречение и самопожертвование, глубочайшая религиозная сосредоточенность, настоящая святость.

Как известно, Шопенгауэр, несмотря на признание эстетического момента, ярче всего подчеркнул именно эту сторону проблемы. Мы, конечно, отнюдь не должны впадать в заблуждение и думать, будто слова «эстетический», «красота» звучали для Шиллера так же и имели то же значение, как для нас. Я даже считаю себя вправе утверждать, что для Шиллера «красота» была *религиозным идеалом*. Красота была его религией. Его «эстетическое настроение» можно столь же удачно охарактеризовать как «религиозное благоговение». Не высказываясь в этом смысле и не называя эксплицитно сущность своей проблемы религиозной, Шиллер, однако, интуитивно пришел к религиозной проблеме, правда к религиозной проблеме первобытного характера, которую он в своем исследовании излагает даже довольно подробно, однако не исчерпывая ее и не доводя ее до конца.

[1] Слово «эстетизм» я употребляю как сокращение для выражения «эстетическое мировоззрение». При этом я разумею, стало быть, не тот эстетизм с дурным привкусом эстетизирования или ложной чувствительности, который скорее можно было бы назвать эстетицизмом.

Изумительно то, что в дальнейшем развитии его рассуждений вопрос о «влечении к игре» совершенно отходит на задний план и уступает место понятию эстетического настроения, которое достигает почти мистического значения. Думаю, что это не случайно, что это имеет определенное основание. Часто бывает так, что именно лучшие и глубочайшие мысли какого-нибудь творения особенно упорно противятся ясному постижению и формулированию, хотя они неоднократно в разных местах намечаются и поэтому должны были бы быть достаточно готовыми для того, чтобы найти для своего синтеза ясное выражение. Мне думается, что мы и тут имеем дело с такого же рода затруднением. К понятию «эстетического настроения» как среднего, творческого состояния Шиллер сам присоединяет такие мысли, по которым мы без труда узнаем всю глубину и серьезность этого понятия. С другой стороны, он столь же ясно признавал, что «влечение к игре» и есть эта искомая средняя деятельность. Правда, нельзя отрицать, что эти два понимания в известном смысле взаимно противоположны, потому что игра и серьезность плохо согласуются друг с другом. Серьезность возникает из глубокого внутреннего понуждения, игра же есть его внешнее выражение, его обращенный к сознанию аспект. Во избежание недоразумений надо заметить, что дело не в том, что человек *хочет* играть, а в том, что он *вынужден* играть; мы имеем дело с играющей деятельностью его фантазии, вызванной внутренним понуждением, без принуждения со стороны внешних обстоятельств или со стороны воли[1]. *Это — серьезная игра.* А между тем, рассматривая ее извне, сознательно, то есть с точки зрения коллективного суждения, это все-таки не что иное, как игра. Но игра, исходящая из внутреннего понуждения. В этом и заключается двусмысленность, присущая всему творческому.

Если игра исчерпывается сама собою, не порождая ничего пребывающего и живого, то она и не была ничем иным, как игрой; в противном случае это называется творческой деятельностью. Из играющего движения факторов, взаимоотношения которых пока еще не установлены, возникают группировки, лишь впоследствии оцениваемые наблюдающим и критическим интеллектом. Создание нового является делом не интеллекта, а влечения к игре, действующего по внутреннему понуждению. Творческий дух играет теми объектами, которые он любит.

Поэтому легко можно принять за игру всякую творческую деятельность, возможности которой скрыты от толпы. На свете, наверное, было

---

[1] Шиллер: «Именно потому, что у человека эстетически развитого вооб-ражение, даже в его свободной игре, сообразуется с законами и что чувственность его идет на то, чтобы наслаждаться не без участия разумных определений, — к разуму слишком легко предъявляется требование взаимной услуги: сообразоваться во всей серьезности его законодательства с интересами воображения и ничего не предписывать воле без согласия чувственных влечений» («О необходимых пределах применения художественных форм»). *Schiller J.F.* Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen // Sämtliche Werke. Bd. 18. S. 195.

очень немного творческих людей, которых не упрекали бы в «игре». Для гениального человека, каким был Шиллер, мы склонны признать законность иных точек зрения. Однако он сам хотел бы выйти за пределы, в которые поставлен исключительный человек и люди, подобные ему; он хотел бы дойти до уровня более обыкновенного человека, с тем чтобы и его приобщить к тому подвигающему и спасительному началу, которое и без того присуще творческой натуре в силу могучего внутреннего понуждения. Но возможность распространения такой точки зрения на воспитание человека вообще отнюдь еще не обеспечена, по крайней мере кажется, что этого еще нет.

Для разрешения этого вопроса мы, как всегда в таких случаях, должны прибегнуть к свидетельству истории человеческого духа. Для этого необходимо, чтобы мы еще раз ясно представили себе, какова та основа, из которой мы исходим при обсуждении этого вопроса: мы видели, что Шиллер требует освобождения от противоположностей, доходящего до полной пустоты сознания, в которой, стало быть, никакой роли не играют ни ощущения, ни чувства, ни мысли, ни намерения. Это желанное состояние есть не что иное, как состояние недифференцированного сознания, то есть такого сознания, в котором вследствие депотенцирования энергетических ценностей все содержания утратили свою различность. Действительное же сознание возможно только там, где ценности создают различимость содержаний. Где нет различности, там не может быть и действительного сознания. Поэтому мы имеем право назвать такое состояние «бессознательным», хотя возможность сознания во всякое время имеется налицо. Мы имеем, стало быть, дело с искусственным «понижением ментального уровня»[1], а это именно и создает сходство с йогою и с состоянием гипнотического «оцепенения»[2].

Насколько мне известно, Шиллер нигде не высказывался о том, как он в сущности представляет себе технику — если можно так выразиться — создавания эстетического настроения. Пример с Юноной Людовизи (Juno Ludovisi), который он попутно приводит в своих письмах, показывает нам состояние «эстетического благоговения», которое характеризуется как полное отдавание себя созерцающему объекту и вчувствование в него. Но состояние такого благоговения не отличается отсутствием содержания и определений. Однако этот пример в связи с целым рядом других мест указывает на то, что перед Шиллером вставала именно идея «благоговения»[3]. Тут мы снова касаемся сферы религиозных феноменов; и в то же время пред нами открывается перспектива фактической возможности распространения таких точек зрения на человека вообще. *Со-*

[1] Janet: «abaissement du niveau mental».
[2] «Engourdissement».
[3] «Женственный бог взывает к нашему поклонению».

стояние религиозного благоговения есть коллективный феномен, не обусловленный индивидуальной способностью.

Но есть еще и другие возможности. Мы видели выше, что пустота в сознании, или соответственно бессознательное состояние, вызывается погружением либидо в область бессознательного. В бессознательном уже лежат наготове сравнительно выделяющиеся содержания, а именно комплексы воспоминаний индивидуального прошлого, и прежде всего родительский комплекс, тождественный с детским комплексом вообще. Благодаря благоговению, то есть погружению либидо в область бессознательного, детский комплекс вновь пробуждается, вследствие чего оживают и воспоминания детства, и прежде всего отношение к родителям. Фантазии, вызванные таким пробуждением, дают повод для возникновения отеческих и материнских божеств; они же пробуждают и религиозное отношение к Богу Отцу и соответствующие детские чувства. Показательно то, что в сознании возникают *символы* родителей, а отнюдь не всегда *образы* реальных родителей, — факт, который Фрейд объясняет вытеснением родительского имаго, наступающим вследствие кровосмесительных противлений. Я согласен с таким объяснением, но придерживаюсь того мнения, что оно не исчерпывает предмета, ибо не принимает во внимание *чрезвычайно важного смысла такого символического замещения.* Символизирование в божественном образе свидетельствует об огромном шаге вперед, за пределы конкретизма и чувственности воспоминаний, и притом потому, что понятие «символа», как символа действительного, быстро превращает регресс в прогресс; а между тем он так и остался бы регрессом, если бы так называемый символ был окончательно признан лишь знаком реальных родителей и тем самым лишен самостоятельного характера[1].

Принятие символа за реальную действительность привело человечество к его богам, то есть к *реальности мысли,* сделавшей человека господином земли. Благоговение — это понимал и Шиллер — есть движение либидо вспять, по направлению к первобытному, и погружение в источник всех начал. Из этого возникает символ как образ начинающегося прогрессивного движения, как объединяющий итог всех бессознательных факторов — «живой образ», как его называет Шиллер, образ божества, как показывает история. И вряд ли случайно наш автор избрал для примера именно образ Юноны Людовичи. Из треножника матерей Гете извлекает возносящиеся божественные образы Париса и Елены; с одной стороны — символ обновленных, вновь юных родителей, с другой стороны — символ внутреннего объединительного процесса, которого Фауст страстно желает и ищет для себя в качестве высшего внутреннего примирения; это показывает следующая сцена, и это же наглядно вытекает из дальнейшего развития второй части. Пример Фауста прямо показывает

[1] Этот пункт пространно изложен в кн.: *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы.

нам, что видение символа дает указание на дальнейший путь жизни, привлекает либидо к еще далекой цели, которая, однако, с этого момента неугасимо действует в человеке, так что вся его жизнь, разгоревшись как пламя, неустанно стремится вперед по направлению к дальним целям. В этом и заключается специфическое значение символа как силы, возбуждающей жизнь. В этом и заключается ценность и смысл религиозного символа. Понятно, что я разумею при этом не символы догматически-закоснелые и мертвые, а символы, возникающие из недр творческого бессознательного, присущего живому человеку.

Отрицать огромное значение таких символов может, собственно говоря, лишь тот, кто считает началом мировой истории сегодняшний день. Казалось бы, что излишне говорить о значении символов; на самом же деле это, увы, не так, ибо дух нашего времени таков, что он мнит себя стоящим даже выше собственной психологии. Морально-гигиеническая точка зрения нашего времени такова, что она хочет знать о каждой отдельной вещи, вредна она или полезна, правильна или неправильна. Настоящая же психология не может заниматься этим; она довольствуется познанием того, каковы вещи сами по себе.

Образование символов, вытекающих из состояния «благоговения», является одним из тех религиозных коллективных феноменов, которые не связаны с индивидуальной способностью человека. Поэтому мы имеем полное право предполагать и тут возможность расширения обсуждаемых точек зрения и возможность применения их к человеку вообще. Думаю, что этим я в достаточной степени показал хотя бы теоретическую возможность точек зрения Шиллера в применении к общей психологии человека. Для полноты и ясности мне хотелось бы прибавить, что меня уже издавна занимает вопрос об отношении сознания и сознательного жизнеуправления к символу. Занимаясь этим вопросом, я пришел к заключению, что ввиду большого значения символа, как представителя бессознательного, его нельзя оценивать слишком низко. Ведь во время лечения нервнобольных нам ежедневно на опыте приходится убеждаться, сколь велико практическое значение бессознательных интерференций. Чем сильнее диссоциация, то есть обособление сознательной установки от индивидуальных и коллективных содержаний бессознательного, тем более вредные и даже опасные задержки или усиления вызывает бессознательное в содержаниях сознания. Из практических соображений приходится, стало быть, признать за символом немалое значение. Но раз мы признаем за символом это значение — все равно, малое или большое, — символ тем самым уже получает природу сознательного мотива; это значит, что он воспринимается сознанием и что бессознательно оккупированное либидо получает возможность развернуться в ведении сознательной жизни. Мне думается, что таким путем мы достигаем существенного преимущества в практическом отношении, а именно: мы достигаем *содействия бессознательного*,

его слияния с сознательной психической работой и, следовательно, исключения тормозящих влияний бессознательного.

Эту совместную функцию, это отношение к символу я назвал *трансцендентной функцией*. Я не могу поставить себе задачу довести здесь эту проблему до полного выяснения. Для этого, безусловно, требовалось бы привести все материалы, составляющие результат бессознательной деятельности. Фантазии, описанные до сих пор в специальной литературе, не дают картины тех символических творений, о которых тут идет речь. В беллетристической же литературе мы находим немало примеров таких фантазий; однако они являются не продуктом «чистого» наблюдения и изображения, а результатом интенсивной «эстетической» обработки. Из этих примеров мне хочется указать прежде всего на два произведения Майринка[1]. Обсуждение этой стороны проблемы я должен, однако, отложить до другого исследования.

Изображение среднего состояния, хотя и вызванное Шиллером, увело нас далеко за пределы его понимания. Хотя Шиллер ярко и глубоко воспринимает противоположности человеческой природы, однако в попытке разрешения их он останавливается на первоначальной ступени. Мне кажется, что виноват в этом термин «эстетическое настроение». Дело в том, что Шиллер, так сказать, отождествляет «эстетическое настроение» с «прекрасным», то есть с тем, что приводит душу в эстетическое состояние. Через это он не только сливает воедино причину со следствием, но — наперекор своему собственному определению — придает еще состоянию «неопределенности» недвусмысленную определенность: ибо он отождествляет это состояние с прекрасным. Посредническая же функция с самого начала утрачивает всю остроту своего значения, потому что она, в качестве красоты, не оставляет места для безобразного, о котором ведь точно так же идет речь. «Эстетическим свойством» вещи является, по определению Шиллера, ее отношение ко всей «совокупности различных наших сил». Соответственно с этим невозможно и совпадение «прекрасного» и «эстетического», и притом потому, что различные наши силы различны и в эстетическом отношении — они прекрасны или безобразны, — и лишь фантазия неисправимого идеалиста и оптимиста способна изобразить человеческую природу вполне «прекрасной» в ее целом. Напротив, совокупность человеческой природы, по справедливости говоря, представляет собой просто фактическую данность, имеющую как светлые, так и темные стороны. А сумма всех цветов представляется серой — светлой на темном и темной на светлом фоне.

Этой незаконченностью и недостаточностью в понятиях объясняется и полная невыясненность того, каким же образом может быть создано это

---

[1] *Meyrink G.* Der Golem («Голем») и «Das grune Gesicht» («Зеленый лик»); *Майринк Г.* Голем. М., 1990.

посредническое состояние. У Шиллера много мест, из которых недвусмысленно вытекает, что «наслаждение истинной красотой» и есть то, что вызывает среднее состояние. Так, Шиллер говорит: «То, что льстит нашим чувствам в непосредственном ощущении, то открывает нашу нежную и подвижную душу для всякого впечатления, но в той же мере оно делает нас менее способными к напряжению. То, что напрягает наши умственные силы и приводит к отвлеченным понятиям, то укрепляет нашу душу ко всякого рода сопротивлению, но в той же степени оно делает ее более твердою и настолько же ослабляет нашу восприимчивость, насколько благоприятствует большей самодеятельности. Поэтому-то как одно, так и другое по необходимости ведет в конце концов к истощению» и т. д. «Напротив, в момент, следующий за наслаждением истинною красотою, мы в одинаковой мере владеем нашими деятельными и страдательными силами, и тогда мы способны с одинаковой легкостью обратиться как к серьезному, так и к игре, к покою или движению, к уступчивости или противодействию, к отвлеченному мышлению или к созерцанию».

Это изображение стоит в резкой противоположности с раньше установленными определениями «эстетического состояния», по которым человек должен быть «нулем», свободным от определений; а между тем тут-то человек и является в высшей степени определенным красотою («предавшимся» красоте). Не стоит проникать глубже в разрешение этого вопроса у Шиллера. Шиллер дошел тут до предела себя самого и своего времени, перешагнуть через который ему было невозможно, потому что он повсюду наталкивался на невидимого для него «безобразнейшего человека», открыть которого предстояло нашему времени и Ницше.

Шиллер хотел бы превратить чувственное существо в существо разумное, но сделал его сначала, как он сам говорит, эстетичным. Надо пересоздать, говорил он, природу чувственного человека, надо физическую жизнь «подчинить форме»; «ему надо выполнять свое физическое назначение по законам красоты», «на безразличном поле физической жизни ему надо начать моральную жизнь», ему надо «положить начало свободе разума уже в пределах своих чувственных границ», «уже на свои склонности наложить закон своей воли», «научиться более благородной жажде».

Это «надо», о котором говорит автор, есть не что иное, как пресловутое «он должен», — формула, к которой постоянно взывают, когда не видят иного пути. И тут мы снова наталкиваемся на неизбежные пределы. Было бы несправедливо ожидать преодоления такой гигантской проблемы от одного единого, даже самого великого ума; эту проблему могут разрешить только целые века и народы, да и то не сознательно, а лишь на путях свершающегося рока.

Величие идей Шиллера покоится на психологическом наблюдении и на интуитивном постижении наблюдаемого. В связи с этим я хотел бы упомянуть еще об одном ходе мысли, принадлежащем Шиллеру и дос-

тойном чрезвычайного внимания. Мы видели выше, что характерным признаком среднего состояния является его способность производить нечто «позитивное», а именно символ. Природе символа свойственно соединять противоположное; так он соединяет и противоположность реально-ирреального: будучи, с одной стороны, психологической реальностью или действительностью (вследствие своей действенности), он, с другой стороны, не соответствует никакой физической реальности. Символ есть *факт* и все-таки *видимость*. Это обстоятельство Шиллер особенно подчеркивает и вслед за тем дает чрезвычайно знаменательную апологию видимости. «Высшая тупость и высочайший рассудок проявляют некоторое сродство в том, что оба ищут лишь реального и совершенно невосприимчивы к простой видимости. Покой первой может быть нарушен лишь непосредственной наличностью чувственного предмета, точно так же как второй успокаивается лишь после того, как сведет свои понятия к фактам опыта; одним словом, глупость не может подняться над действительностью, а рассудок не может остановиться, не поднявшись к истине. Поскольку потребность в реальности и привязанность к действительности являются лишь следствием недостатка, постольку равнодушие к реальности и интерес к видимости являются истинным расширением человечности и решительным шагом к культуре».

Говоря выше о признании ценности символа, я указывал на практическое преимущество, присущее оценке бессознательного: мы исключаем бессознательное нарушение сознательных функций тем, что, принимая во внимание символ, считаемся с самого начала с бессознательным. Известно, что бессознательное, если оно не реализовано, всегда действует в том направлении, чтобы распространять на все ложный свет и вызывать видимость: *бессознательное всегда является нам на объектах,* потому что все бессознательное проецировано. Если нам удается постигнуть бессознательное как таковое, то мы отделяем ложную видимость от объектов, а это может лишь способствовать познанию истины. Шиллер говорит: «Это право человека на господство он (человек) осуществляет в *искусстве, создающем видимость,* и чем строже он здесь разграничит "мое" и "твое", чем тщательнее он отделит образ от сущности, чем большую самостоятельность он придаст первому, тем более расширит он не только царство красоты, но соблюдет также и границы истины; ибо он не может очистить видимость от действительности, не освободив в то же время и действительность от видимости». «Стремление к самостоятельной видимости требует большей способности к отвлечению, большей свободы сердца, большей энергии воли, чем необходимо человеку для того, чтобы ограничиться реальностью, и человек должен иметь реальность уже за собою для того, чтобы достичь видимости».

2. Рассуждения о наивной и сентиментальной поэзии

Одно время мне казалось, что деление поэтов на *наивных* и *сентиментальных,* как это делает Шиллер, покоилось как будто на точках зрения, совпадающих с изложенными в этом моем труде. Но после зрелого размышления я пришел к заключению, что это не так. Определение Шиллера просто: *наивный поэт сам есть природа, а сентиментальный ищет ее.* Эта простая формула очень соблазнительна, потому что она устанавливает два различных отношения к объекту. Поэтому легко можно было бы сказать, например: тот, который ищет или требует природы в качестве объекта, тот не имеет ее; его можно, значит, назвать интровертом; наоборот, тот, который сам есть природа и, стало быть, стоит в самом тесном отношении к объекту, того можно назвать экстравертом. Однако такая, несколько насильственная интерпретация имела бы мало отношения к точке зрения Шиллера. Деление Шиллера на наивное и сентиментальное — в противоположность нашему делению на типы — занимается отнюдь не индивидуальной ментальностью поэта, а лишь характером его творческой деятельности и соответственно ее продуктом. Один и тот же поэт может быть в одном стихотворении сентиментальным, а в другом — наивным. Гомер, правда, всегда наивен; но многие ли из числа новейших не сентиментальны по преимуществу? Очевидно, Шиллер сам чувствовал это затруднение и поэтому объявил, что поэт обусловлен своим временем — не как индивидуальность, а как поэт. «Смотря по свойствам того времени, — говорит он, например, — в котором поэты расцветают, или по тем случайным обстоятельствам, которые влияют на их общее образование и преходящее настроение духа, — смотря по всему этому, все подлинные поэты будут принадлежать к числу или наивных, или сентиментальных».

Из этого следует, что и для Шиллера речь шла не об основных типах, а скорее об известных характеристических чертах или свойствах отдельных произведений. И сразу становится ясно, что интровертный поэт может при случае творить как наивно, так и сентиментально. Вследствие этого совершенно отпадает и вопрос о тождестве наивного и сентиментального, с одной стороны, и экстраверта и интроверта — с другой, то есть постольку, поскольку дело касается типов. Но вопрос становится иным, если речь идет о типических механизмах.

а) Наивная установка

Прежде всего я приведу определения, которые Шиллер дает этой установке. Мы уже говорили о том, что наивный поэт есть «природа». «Он следует простой природе и ощущению и ограничивается подражанием действительности». «При наивном изображении мы радуемся живому присутствию объекта в нашем воображении». «Наивная поэзия

есть дар природы. Она счастливый жребий; она не нуждается ни в каком усовершенствовании при удаче, но и не способна к нему при неудаче». «Наивный гений должен все создавать из своей природы и может создать лишь очень немногое из своей свободы. Он тогда только осуществит свою идею, когда в нем будет действовать одна природа по внутренней необходимости». Наивная поэзия «есть дитя жизни», и потому она возвращает нас в жизнь. Наивный гений вполне зависит от «опыта», от мира, «который непосредственно прикасается к нему». Он «нуждается в помощи извне». Для наивного поэта «неизменная природа» его среды «может стать опасной», ибо «восприимчивость всегда более или менее зависит от внешнего впечатления и лишь такая постоянная деятельность продуктивной способности, которой нельзя требовать от человеческой природы, могла бы помешать материи вызывать в душе от времени до времени слепую восприимчивость. Но каждый раз, как это случается, поэтическое чувство превращается во что-то низменное». «Наивный гений предоставляет природе безграничное господство в самом себе».

Из такого определения понятия становится особенно очевидно, какова зависимость наивного поэта от объекта. Его отношение к объекту имеет характер принуждения в том смысле, что он интроецирует объект, то есть бессознательно отождествляется с объектом или, так сказать, уже априори тождествен с ним. Такое отношение к объекту Леви-Брюль (Levy-Bruhl) называет «participation mystique» (мистическое соучастие). Это тождество всегда создается через посредство аналогии между объектом и бессознательным содержанием. Можно также сказать: тождество создается посредством проекции бессознательной ассоциации по аналогии на объект. Такому тождеству всегда присущ характер принуждения, потому что имеется известная сумма либидо, которая, как всякое количество либидо, действующее из бессознательного, имеет силу принуждения по отношению к сознательному процессу, иными словами: сознание ею не располагает. Поэтому наивно установленный человек в высокой степени обусловлен объектом; можно сказать, что объект самостоятельно и действенно изживает себя в нем и осуществляется в нем вследствие того, что человек отождествляется с объектом. Через это наивно установленный человек как бы предоставляет объекту свою экспрессивную функцию и таким образом изображает его — но не активно или намеренно, а так, что объект как бы сам изображается в нем. Наивно установленный человек сам есть природа, и природа создает в нем его произведение. Такой человек предоставляет природе неограниченно господствовать в нем. Первенство принадлежит объекту, поскольку наивная установка экстравертна.

б) Сентиментальная установка

Выше мы уже упомянули о том, что сентиментально установленный поэт *ищет* природу. Сентиментальный поэт «рефлектирует о впечатлени-

ях, производимых на него предметами, и только на этой рефлексии основывается то, что он сам растроган и что он заставляет нас быть растроганными. Предмет у него является отнесенным к идее, и на этом отношении покоится вся его поэтическая сила». «Он имеет дело всегда с двумя противоборствующими представлениями и ощущениями — с действительностью, как с границей, и со своей идеею, как с бесконечным; и то смешанное чувство, которое он возбуждает, всегда свидетельствует об этом двояком источнике». «Сентиментальное настроение есть результат стремления восстановить наивное ощущение в его содержании и *при условиях рефлексии»*. «Сентиментальная поэзия есть продукт отвлеченности». «Сентиментальный гений имеет дело с опасностью в стремлении удалить от нее (от человеческой природы) все пределы, дойти до полного устранения самой человеческой природы и не только подняться над всякой определенной и ограниченной действительностью до абсолютной возможности, то есть *идеализировать* (это человеку позволено, это он и должен), но выйти и за пределы самой возможности, то есть предаться *мечтаниям»*. «Сентиментальный гений оставляет действительность, чтобы вознестись к идеям и, в свободной самодеятельности, господствовать над своим материалом».

Нетрудно усмотреть, что сентиментальный поэт в противоположность наивному отличается рефлектирующей и абстрагирующей установкой по отношению к объекту. Он *рефлектирует над объектом, абстрагируя себя от него*. Он, так сказать, уже *априори* отделен от объекта в то время, когда начинается процесс его продуктивной деятельности; не объект действует в нем, а действует он сам. Однако он действует не вовнутрь себя самого, а за пределы объекта. Он отличен от объекта, не тождествен с ним, он старается восстановить свое отношение к объекту, «господствовать над своею материей». Из этой его отделенности от объекта вытекает то впечатление двойственности, на которое указывает Шиллер, ибо сентиментальный черпает из двух источников: из объекта или из восприятия его и из себя самого. Внешнее впечатление от объекта не есть для него нечто безусловное, а лишь материал, с которым он обходится согласно со своими собственными содержаниями. Поэтому он стоит над объектом и все-таки имеет некоторое отношение к нему; однако не отношение восприимчивости, но он сам по своему произволу придает объекту ту или иную ценность, то или иное свойство. Его установка, стало быть, интровертна.

Однако, охарактеризовав эти обе установки как интровертную и экстравертную, мы отнюдь не исчерпали мысли Шиллера. Наши два механизма суть не что иное, как основные феномены, при этом довольно общие по своей природе и лишь в общих чертах намечающие специфическое. Для понимания наивного и сентиментального начала нам необходимо привлечь на помощь еще два принципа, а именно элементы *ощущения* и *интуиции*. В дальнейшем развитии нашего исследования я подробнее опишу эти

функции. Здесь же я только ограничусь указанием на то, что характерным признаком наивного типа является преобладание ощущения, а сентиментального — преобладание интуиции. Ощущение привязывает к объекту, мало того, оно вовлекает субъект в объект; поэтому для наивного «опасность» заключается в том, что он исчезает в объекте. Интуиция же, как восприятие собственных бессознательных процессов, отвлекает от объекта, поднимается над объектом и потому всегда стремится господствовать над материей и придавать ей форму, согласно с субъективными точками зрения, даже насиловать его, притом и не сознавая этого. Для сентиментального же типа «опасность» заключается, стало быть, в полном отрешении от реальности и в поглощении фантазией, проистекающей из области бессознательного («мечтание»).

в) Идеалист и реалист

В этом же своем сочинении Шиллер в дальнейших рассуждениях доходит до установки двух психологических типов человека. Он говорит: «Эта мысль приводит меня к весьма замечательному психологическому антагонизму между людьми, обнаруживающемуся в век культурного саморазвития: этот антагонизм в силу того, что он радикален и коренится во внутренней душевной форме, вызывает среди людей худшее разделение, чем когда-либо могло вызвать случайное столкновение интересов; этот антагонизм отнимает у художника и поэта всякую надежду всем понравиться и всех тронуть, а ведь в этом их задача; он лишает философа возможности — даже тогда, когда он все сделал, — убедить всех, а ведь это входит в самое понятие философии; наконец, в практической жизни он никогда не позволит человеку получить всеобщее одобрение за свой образ действий — словом, эта противоположность повинна в том, что ни одно духовное произведение и ни один сердечный поступок не могут вызвать у одного класса людей чувства решительного удовлетворения без того, чтобы не вызвать слов отвержения со стороны людей другого класса. Эта противоположность, несомненно, столь же стара, как самое начало культуры, и вряд ли может быть устранена впредь до самого конца ее, разве только у отдельных редких субъектов, которые, кажется, всегда бывали и, надо надеяться, всегда и будут существовать; но, хотя одно из проявлений его состоит в том, что он сводит на нет всякую попытку к его преодолению — потому что ни одну сторону не удается привести к тому, чтобы она признала за собой какой-нибудь недостаток и какую-нибудь реальность за противоположной стороной, — все же было бы достаточным завоеванием, если бы удалось проследить такое важное разъединение вплоть до последних источников его и свести этим основной пункт разногласия по крайней мере к более простой формуле».

Из всего вышесказанного недвусмысленно вытекает, что Шиллер через рассмотрение противоположных механизмов приходит к установле-

нию двух психологических типов, которые в его понимании претендуют на то же значение, которое я придаю интровертному и экстравертному типам. Что касается взаимоотношений между двумя установленными мною типами, то я могу, так сказать, подтвердить слово в слово то, что Шиллер говорит о своих типах. В соответствии с тем, что выше сказано мною, Шиллер приходит от механизма к типу, «отвлекая как от наивного, так и от сентиментального характера то, что в обоих есть поэтического». При совершении такой операции мы должны отвлечь все гениальное и творческое: тогда у наивного останется связанность с объектом и самостоятельность объекта в субъекте; у сентиментального же остается вознесенность над объектом, которая будет выражаться в более или менее произвольном суждении об объекте и обращении с ним. Шиллер говорит: «Тогда от первого (наивного) останется только: в области теории — трезвый наблюдательный дух и крепкая привязанность к однообразному свидетельству чувств; в области практики — отрекающаяся покорность перед лицом естественной необходимости». «От сентиментального же характера останется только беспокойный спекулятивный дух, стремящийся к безусловному во всяком познании; в практической же области — моральный ригоризм, настаивающий на безусловном во всех действиях воли. Кто принадлежит к первому классу, может называться *реалистом*, кто ко второму — *идеалистом*».

Дальнейшие рассуждения Шиллера о двух установленных им типах относятся соответственно лишь к неизвестным феноменам реалистической и идеалистической установки, что для нашего исследования уже не имеет интереса.

III. Аполлоническое и дионисийское начало

Проблема, прочувствованная и отчасти разработанная Шиллером, была впоследствии поставлена в новой и своеобразной форме Ницше в его относящемся к 1871 году сочинении «Рождение трагедии». Это юношеское произведение относится, правда, не столько к Шиллеру, сколько в гораздо большей степени к Шопенгауэру и Гете. С Шиллером его, однако, связывает, по крайней мере по видимости, близость в области эстетики и веры в греческую культуру; с Шопенгауэром — пессимизм и мотив искупления, и, наконец, бесконечно многое связывает его с гетевским Фаустом. Для наших целей наибольшее значение имеет, конечно, его отношение к Шиллеру. Однако мы не можем пройти мимо Шопенгауэра и не заметить, в какой степени он претворил в действительность те предчувствия восточных постижений, которые у Шиллера возникают лишь как бледные схемы. Если оставить в стороне пессимизм, возникающий из контраста с радостностью христианской веры и уверенностью в искуплении, то окажется, что учение Шопенгауэра об искуплении есть учение по существу буддийское. Шопенгауэр перешел на сторону Востока. Этот шаг является, несомненно, реакцией по контрасту, направленной против нашей западной атмосферы. Эта реакция продолжается, как известно, в значительной степени и в наши дни, проявляясь в различных течениях, более или менее целостно ориентирующихся в сторону Индии. В своем стремлении на Восток Ницше, однако, не идет дальше Греции. Он ощущает Грецию как нечто среднее между Западом и Востоком. Постольку он соприкасается с Шиллером — но как отличается его понимание эллинской культуры! Он видит темный фон, на котором написан златозарный радостный мир Олимпа. «Чтобы иметь возможность жить, греки должны были, по глубочайшей необходимости, создать этих богов». «Грек знал и ощущал страх и ужасы существования: чтобы быть вообще в силах жить, он принужден был заслонить себя от них блестящим порождением грез — олимпийцами. Необычайное недоверие к титаническим силам природы, безжалостно царящая над всем познанным Мойра, коршун великого друга людей — Прометея, ужасающая судьба мудрого Эдипа, проклятие, тяготевшее над родом Атридов и принудившее Ореста к матереубийству», «непрестанно все снова и снова преодолевалось греками при посредстве этого художественного междумирия олимпийцев или, во всяком случае, прикрывалось им и скрывалось от взоров». Греческая «радостность», ликующее небо Эллады как блистательная иллюзия, прикрывающая собою мрачный фон, — такое понимание нуждалось в людях нового времени — какой веский аргумент против морального эстетизма!

Тем самым Ницше становится на точку зрения весьма отличную от Шиллера. То, что мы могли предчувствовать у Шиллера, а именно что его письма об эстетическом воспитании были попыткой разрешить также и свою личную проблему, становится вполне достоверным применительно к труду Ницше — «это глубоко личная книга». Но если Шиллер начинает лишь робко, бледными красками набрасывать свет и тень и пытается понять ощущаемую в собственной душе противоположность как противоположность между «наивным» и «сентиментальным», исключая, однако, все запредельные планы и бездны человеческой природы, — то понимание Ницше проникает глубже и устанавливает напряженную противоположность, которая одной своей стороной ни в чем не уступает лучезарной красоте шиллеровских видений, но, с другой стороны, находит бесконечно более темные тона, которые хотя и повышают силу света, но вместе с тем дают предчувствие, что за ними скрывается еще более глубокая ночь.

Свою основную пару противоположностей Ницше называет аполлонически-дионисийской. Постараемся прежде наглядно представить себе природу этой пары противоположностей. Для этого я приведу ряд дословных цитат, которые дадут возможность читателю, не читавшему произведения Ницше, составить собственное суждение и в то же время проверить на этом и мое понимание.

1. «Было бы большим выигрышем для эстетической науки, если бы не только путем логического уразумения, но и путем непосредственной интуиции пришли к сознанию, что поступательное движение искусства тесно связано с двойственностью аполлонического и дионисийского начал, — подобным же образом как рождение стоит в зависимости от двойственности полов при непрестанной борьбе и лишь периодически наступающем примирении».

2. «С их двумя божествами искусств, Аполлоном и Дионисом, связано наше знание о той огромной противоположности в происхождении и целях, которую мы встречаем в греческом мире между искусством пластических образов — Аполлоновым — и не пластическим искусством музыки — искусством Диониса, — эти два столь различных стремления действуют рядом одно с другим, чаще всего в открытом раздоре между собою и взаимно побуждая друг друга ко все новым и более мощным порождениям, дабы в них увековечить борьбу вышеназванных противоположностей, только по видимости соединенных общим словом ”искусство”, — пока наконец чудодейственным метафизическим актом эллинской ”воли” они не явятся связанными в некоторую постоянную пару и в этой двойственности не создадут столь же дионисийского, сколь и аполлонического произведения искусства — аттической трагедии».

Для того чтобы полнее характеризовать оба эти влечения, Ницше сравнивает вызванные ими своеобразные психологические состояния с состояниями сновидения и опьянения, дурмана (intoxication). Аполло-

ническое влечение производит состояние, сравниваемое с состоянием сновидения, дионисийское же — с состоянием опьянения. Под «сновидением» Ницше, по собственному его пояснению, разумеет, по существу, «внутреннее видение», «прекрасную видимость мира сновидений». Аполлон «царит над иллюзорным блеском красоты во внутреннем мире фантазий», он — «бог всех сил, творящих образами». Он есть мера, число, ограничение и господство надо всем диким и неукрощенным. Аполлона хотелось бы обозначить как великолепный образ божества, несущий с собой принцип индивидуации, «principium individuationis».

Дионисизм, напротив, означает освобождение беспредельного влечения, взрыв необузданной динамики животной и божественной природы; поэтому в дионисийском хоре человек появляется в виде сатира, сверху — бог, снизу — козел. Это — ужас от попрания принципа индивидуации и вместе с тем «блаженный восторг» от того, что он попран. Поэтому дионисизм можно уподобить опьянению, разлагающему индивидуальное на коллективные влечения и содержания, это — расторжение замкнутого эго миром. Поэтому в дионисизме человек соединяется с человеком и «сама отчужденная, враждебная и порабощенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком». Каждый чувствует себя в единстве со своим ближним («не только соединенным, примиренным, слитым»). Поэтому индивидуальность человека подлежит полному преодолению. «Человек уже больше не художник: он сам стал художественным произведением». «Художественная мощь целой природы открывается здесь в трепете опьянения». Иными словами, творческая сила, либидо в форме влечения, завладевает индивидом как объектом и пользуется им как орудием или выражением. Если мы имеем право понимать естественное существо как «произведение искусства», то человек в дионисийском состоянии действительно становится естественно возникшим произведением искусства; но так как естественное существо не есть произведение искусства в том смысле, в котором мы привыкли понимать «произведение искусства», то оно есть не что иное, как только необузданная природа; оно есть во всех отношениях горный поток, и даже не животное, ограниченное собою и своим существом. Во имя ясности и ввиду дальнейших дискуссий я должен выдвинуть этот пункт, ибо Ницше по некоторым причинам этого не сделал, чем окутал данную проблему обманчивой эстетической дымкой, которую ему, однако, в некоторых местах невольно приходится рассеивать. Так, например, где он говорит о дионисийских оргиях: «Почти везде центр этих празднеств лежал в неограниченной половой разнузданности, волны которой захлестывали всякую семейственность с ее чтимыми узаконениями; тут спускалось с цепи самое дикое зверство природы, вплоть до того отвратительного смешения сладострастия и жестокости».

Ницше рассматривает примирение дельфийского Аполлона с Дионисом как символ примирения этих противоположностей в душе цивилизо-

ванного грека. Но при этом он забывает свою собственную компенсационную формулу, по которой олимпийские боги обязаны своим светом мраку греческой души: согласно этому примирение Аполлона с Дионисом было бы не чем иным, как прекрасной иллюзией, чем-то недостающим и желаемым, вызванным нуждой, которую цивилизованная половина грека ощущала в его борьбе с варварской стороной, а она-то именно и прорывалась так необузданно в дионисийском состоянии.

Между религией народа, с одной стороны, и действительным укладом его жизни — с другой, всегда существует отношение компенсации; иначе религия не имела бы никакого практического смысла. Это правило подтверждается всюду, начиная с высокоморальной религии персов и уже в древности известной моральной сомнительности персидских обычаев и вплоть до нашей «христианской» эпохи, когда религия любви потворствует величайшему в мировой истории кровопролитию. Поэтому именно от символа дельфийского примирения мы имеем право заключить к особенно жестокому разладу в эллинском существе. Этим же объяснялась бы и та страстная тоска по искуплению, которая придавала их мистериям чрезвычайное значение для греческой народной жизни и осталась совершенно не замеченной прежними страстными почитателями Греции. Они довольствовались тем, что наивно приписывали грекам все, чего недоставало им самим.

Итак, грек в дионисийском состоянии отнюдь не становился произведением искусства, — напротив, его прежде всего захватывало его собственное варварское существо, он лишался своей индивидуальности, распадался на все свои коллективные составные части и впадал в единство с коллективным бессознательным (отрешаясь при этом от своих индивидуальных целей), в единство «с гением рода и даже природы». Для человека, уже достигнувшего аполлонического самообуздания, такое состояние опьянения, заставлявшее человека совершенно забывать самого себя и свою человечность и превращавшее его в существо подвластное одним влечениям, такое состояние должно было быть чем-то презренным, вследствие чего с самого начала неизбежно должна была разражаться жестокая борьба между обоими влечениями. Попробуйте освободить влечения цивилизованного человека! Фанатичный почитатель культуры воображает, что из этого возникнет одна красота. Такое заблуждение основано на чрезвычайном недостатке психологических познаний. Сила влечений, скопившихся в цивилизованном человеке, страшно разрушительна и гораздо опаснее влечений первобытного человека, который постоянно понемногу изживает свои негативные влечения. Соответственно этому, ни одна война исторического прошлого не может сравниться по грандиозной гнусности с войной цивилизованных наций. Вероятно, так же обстояло дело и у греков. Именно от живого чувства ужаса им и удалось постепенное примирение дионисийства с аполлонизмом — «чудодейственным метафизическим актом», как говорит Ницше с самого нача-

ла. Это выражение Ницше необходимо запомнить, равно как и другое его замечание, что противоположность, о которой идет речь, «только по видимости примирена общим словом «искусство»». Необходимо запомнить эти утверждения, потому что у Ницше, как и у Шиллера, ярко выражена тенденция приписывать искусству посредническую и искупительную роль. И благодаря этому проблема застревает в эстетическом — безобразное тоже «прекрасно»; в обманчивом мерцании эстетически прекрасного все отвратительное — даже злое — начинает блистать и кажется достойным желания. Художественная натура в Шиллере, так же как и в Ницше, присваивает искупительное значение себе и своей специфической способности творить и выражать.

И за этим Ницше совершенно забывает, что для эллинов борьба Аполлона против Диониса и их конечное примирение было совсем не эстетической проблемой, а религиозным вопросом. Дионисийские празднества сатиров были по всей аналогии чем-то вроде тотемистических празднеств, сопровождающихся ретроспективным отождествлением с мифическими предками или даже прямо с тотемистическим животным. Дионисийский культ во многих местах имел мистически-спекулятивный оттенок и во всяком случае производил очень сильное религиозно возбуждающее влияние. То обстоятельство, что из первоначально религиозной церемонии возникла трагедия, имеет то же самое значение, как связь нашего современного театра со средневековыми мистериями и их чисто религиозной основой; это не дает оснований для того, чтобы рассматривать проблему под чисто эстетическим аспектом. Эстетизм — это новомодные очки, через которые психологические тайны дионисийского культа представляются в таком свете, в каком античный мир, наверное, никогда не видел и не переживал их. Шиллер так же, как и Ницше, совершенно упускает из виду религиозную точку зрения и заменяет ее эстетическим рассмотрением. Конечно, эти явления имеют безусловно и свою эстетическую сторону, которой нельзя пренебрегать. Но если рассматривать средневековое христианство только с эстетической точки зрения, то его истинный характер настолько же искажается и оказывается внешним, как если бы мы понимали его исключительно с исторической точки зрения. Истинное понимание может иметь место только на сходном основании, ибо никто не будет утверждать, что сущность железнодорожного моста достаточно понята, если ее ощутить эстетически. Вот почему то истолкование, согласно которому борьба между Аполлоном и Дионисом есть вопрос о противоположных эстетических влечениях, переносит всю проблему, без всяких исторических и содержательных оснований, в эстетическую сферу, вследствие чего она подвергается лишь частичному рассмотрению, которое никогда не сможет верно постигнуть ее содержание.

Несомненно, что такой сдвиг должен иметь свою психологическую основу и цель. Преимущество такой процедуры нетрудно открыть: эстети-

ческое рассмотрение тотчас же превращает проблему в образ, который зритель спокойно рассматривает, любуясь одинаково его красотой и его безобразием, в безопасном удалении от всякого со-ощущения и со-переживания, лишь скользя ощущением по изображенной страсти. Эстетическая установка защищает от участия, от личного вовлечения, к которому неизбежно ведет религиозное понимание проблемы. Такое же преимущество обеспечивает и исторический способ рассмотрения, в критику которого Ницше сам сделал целый ряд драгоценнейших вкладов. Правда, уже очень заманчива возможность подойти к такой мощной проблеме — «проблеме с рогами», как ее называет Ницше, — с чисто эстетической стороны, ибо религиозное понимание ее, в данном случае единственно адекватное, предполагает переживание в настоящем или нечто пережитое в прошлом, чем современный человек, наверное, не часто может похвалиться. Но Дионис, по-видимому, отомстил Ницше — стоит прочесть его «Опыт самокритики», написанный в 1886 году и предпосланный как введение «Рождению трагедии»: «Да, что же такое есть дионисийское начало? — В этой книге дается ответ на это — здесь говорит "знающий", посвященный и ученик своего бога». Но таковым Ницше еще не был, когда писал «Рождение трагедии», — тогда он был эстетически настроен, дионисийски же он стал настроен лишь тогда, когда писал «Заратустру» и те достопамятные слова, которыми он кончает свой «Опыт самокритики»: «Возвысьте сердца ваши, братья мои, выше, еще выше! Но не забудьте и про ноги! Воздвигните и ноги ваши, вы, добрые плясуны, и еще будет лучше, если вы станете также и на голову!»

Та особенная глубина, с которой Ницше понял эту проблему, несмотря на эстетическое самострахование, настолько уже приблизила его к действительности, что его позднейшее дионисийское переживание представляется почти неизбежным последствием его. Его нападение на Сократа в «Рождении трагедии» направлено против рационалиста, недоступного дионисийскому оргиазму. Этот эффект соответствует аналогичной ошибке, присущей эстетическому рассмотрению, которое устраняет от себя проблему. Но, несмотря на эстетическое понимание, Ницше уже тогда предугадывал истинное разрешение проблемы, когда писал, что противоположность примиряется не искусством, а «чудодейственным метафизическим актом эллинской воли». Он ставит «волю» в кавычках, и так как он в то время находился под сильным влиянием Шопенгауэра, то мы имеем полное право истолковать это как указание на метафизическое понятие воли. Для нас «метафизическое» имеет психологическое значение «бессознательного». Поэтому если мы в формуле Ницше заменим слово «метафизический» словом «бессознательный», то искомое разрешение этой проблемы гласило бы: «бессознательный чудодейственный акт». «Чудо» иррационально, следовательно, этот акт есть бессознательное иррациональное свершение, создание из себя самого, без содействия разума и целесообразного намере-

ния; оно как бы вытекает, оно обнаруживается как явление роста творящей природы, а не как результат человеческого мудрствования, оно есть порождение страстного чаяния, веры и надежды.

Но оставим пока эту проблему, так как в дальнейшем течении наших исследований у нас еще будет случай вернуться к этому вопросу и заняться им более подробно. Приступим вместо этого к более основательному рассмотрению аполлонически-дионисийских понятий в смысле их психологического содержания. Рассмотрим вначале дионисизм. Описание Ницше обнаруживает сразу, что он под этим разумеет некое развертывание, поток, идущий вверх и наружу, состояние диастолы, как говорил Гете, мирообъемлющее движение, каким Шиллер описывает его в своей «Песни радости»:

Миллионы, к нам в объятья!
Люди, поцелуй сей вам!

И далее:

Все творения живые
Радость средь природы пьют,
Все и добрые, и злые
По стезе ее идут.
Сон, вино, привет участья,
Друга нам она дарит:
Дышит червь животной страстью,
К Богу херувим летит.

Это — дионисийская «экспансия». Это — поток мощного всеощущения, неудержимо прорвавшийся наружу и опьяняющий чувство, подобно крепчайшему вину. Это — опьянение в самом высшем смысле слова.

В таком состоянии психологический элемент ощущения — чувственного ощущения или ощущения аффективного — принимает самое сильное участие. Речь, стало быть, идет об экстраверсии чувств, неотличимо связанных с элементом ощущения, почему мы и называем их чувство-ощущениями. Можно поэтому сказать, что в таком состоянии больше вырываются наружу аффекты, то есть нечто носящее характер влечения, слепо понуждающее, выражающееся специально в возбуждении сферы тела.

Аполлонизм, напротив, есть восприятие внутренних образов красоты, меры и чувств, покорившихся законам пропорций. Сравнение со сновидением ясно указывает на характер аполлонического состояния: это состояние интроспекции, состояние созерцания, обращенного вовнутрь, в сонный мир вечных идей — одним словом, это состояние интроверсии.

До сих пор аналогия с нашими механизмами, по-видимому, несомненна. Но если бы мы удовольствовались аналогией, то таким ограничением мы насильственно истолковали бы понятия Ницше, втиснув их в прокрустово ложе.

По мере развития наших исследований мы видим, что состояние интроверсии, как только оно становится привычным, всегда влечет за собой дифференциацию в отношении к миру идей, тогда как привычная экстраверсия вызывает дифференциацию в отношении к объекту. В понятиях Ницше мы такой дифференциации нигде не встречаем. Дионисийское чувство отличается вполне архаическим характером аффективного ощущения. Оно, стало быть, не чисто, не отвлеченно и не выдифференцированно из сферы влечений, не превращено в тот подвижный элемент, который у экстравертного типа подчиняется наставлениям разума и отдается ему как послушный инструмент. Понятие интроверсии у Ницше тоже не устанавливает чистого дифференцированного отношения к идеям, высвободившегося из созерцания — как чувственно обусловленного, так и творчески порожденного — и достигшего отвлеченных и чистых форм. Аполлонизм есть внутреннее восприятие, интуитивное постижение мира идей. Сравнение со сновидением ясно указывает на то, что Ницше представляет себе это состояние, с одной стороны, чисто созерцательным, а с другой — чисто образным.

Эти характеристические черты означают нечто своеобразное, чего мы отнюдь не должны включать в понятие интровертной или экстравертной установки. У человека с преимущественно рефлектирующей установкой аполлоническое состояние созерцания внутренних образов ведет к такой переработке созерцаемого, которая соответствует сущности интеллектуального мышления. Из этого возникают идеи. У человека с установкой преимущественно чувствующей происходит сходный процесс, а именно прочувствование образов и созидание чувство-идеи, которая, по существу, может совпасть с идеей, созданной мышлением. Поэтому идея есть столько же мысль, сколько и чувство, например идея отечества, свободы, Бога, бессмертия и т. д. При той и при другой обработке принцип остается рациональным и логическим. Но существует и совершенно иная точка зрения, с которой логически рациональная обработка оказывается несоответствующей. Эта иная точка зрения есть *эстетическая*. Она пребывает в интроверсии при *восприятии* идей, она развивает интуицию, внутреннее созерцание; в экстраверсии она пребывает при ощущении и развивает чувственные способности, инстинкт, способность воспринимать внешние воздействия. С этой точки зрения мышление совсем не является принципом внутреннего восприятия идей — совсем не является им и чувство, — напротив, мышление и чувство оказываются лишь производными величинами от внутреннего созерцания или чувственного ощущения.

Таким образом, понятия Ницше приводят нас к принципам третьего и четвертого психологического типа: эти типы можно было бы назвать эстетическими, в противоположность рациональным (мыслительному и чувствующему типу). Это интуитивный тип и тип сенситивный, или ощущающий. Хотя момент интроверсии и экстраверсии присущ обоим этим типам наравне с рациональными типами, однако с тем отличием, что они, с одной стороны, не дифференцируют восприятия и созерцания внутренних образов до состояния мышления, как то делает мыслящий тип, и, с другой стороны, не дифференцируют аффективного переживания влечений и ощущений до состояния чувства, как то делает чувствующий тип. Вместо этого интуитивный тип возводит бессознательное восприятие до уровня дифференцированной функции, через которую он и приспособляется к внешнему миру. Он приспособляется благодаря бессознательным директивам, которые он получает через особенно тонкое обостренное восприятие и истолкование смутно осознанных побуждений. Как может выглядеть такая функция, это, конечно, трудно описать вследствие ее иррационального и, так сказать, бессознательного характера. Ее можно было бы, пожалуй, сравнить с даймонием Сократа, конечно с тем отличием, что необыкновенно рационалистическая установка Сократа по возможности вытесняла интуитивную функцию, так что ей приходилось пробиваться на путях конкретной галлюцинации, потому что у нее не было прямого психологического доступа к сознанию. А это, последнее, именно и имеет место у человека интуитивного типа.

Ощущающий тип представляет собой во всех отношениях противоположность интуитивному типу. Он базируется, так сказать, исключительно на элементе чувственного ощущения. Его психология ориентируется на влечение и ощущение. Поэтому он всецело зависит от реальных раздражений.

То обстоятельство, что Ницше особенно выделяет, с одной стороны, психологическую функцию интуиции, а с другой — психологическую функцию ощущения и влечения, могло бы быть показательным для его собственной, личной психологии. Его следовало бы признать интуитивным типом, но со склонностью в сторону интроверсии. В пользу первого говорит его преимущественно интуитивно-художественный способ творить, для которого особенно характерно разбираемое нами «Рождение трагедии», а еще больше главное его произведение «Так говорит Заратустра». Для интровертно-интеллектуальной стороны его характера показательными являются его афористические сочинения, отличающиеся, несмотря на сильную окрашенность чувством, ярко выраженным критическим интеллектуализмом, в стиле французской интеллигенции XVIII века. О его принадлежности к интуитивному типу вообще говорит то обстоятельство, что ему недостает рационального ограничения и законченности. При таком положении вещей неудивительно, что он в первом своем сочи-

нении бессознательно выдвигает на первый план факты своей личной психологии. Это соответствует интуитивной установке, воспринимающей все внешнее прежде всего через внутреннее, иногда даже в ущерб реальности. Благодаря такой установке он и приобрел это глубокое понимание дионисийских свойств своего бессознательного. Однако грубая форма их, насколько нам известно, всплыла на поверхность его сознания лишь тогда, когда разразился его недуг, после того, как она уже раньше обнаруживала себя в его сочинениях в многочисленных эротических намеках. Поэтому чрезвычайно прискорбно с психологической точки зрения, что рукописи, найденные после его заболевания в Турине, — рукописи в этом отношении особенно показательные — были преданы уничтожению во имя моральноэстетического сострадания.

IV. Проблема типов в человековедении

1. Общий обзор типов Джордана

Продолжая в хронологическом порядке обзор предварительных работ по интересующему нас вопросу о психологических типах, я обращаюсь в настоящей главе к небольшому, несколько странному научному труду, с которым я ознакомился благодаря моей уважаемой лондонской сотруднице, доктору Констанции Лонг; я говорю о книге Фюрно Джордана «Характер с точки зрения тела и генеалогии человека»[1].

В своей небольшой книге (всего 126 страниц) Джордан описывает, в сущности, два характерологических типа; определение их интересует нас во многих отношениях, хотя — замечу с самого начала — автор, в сущности говоря, имеет в виду наши типы лишь отчасти, выдвигая зато точку зрения интуитивного и ощущающего типов и смешивая их с первыми. Но предоставим сначала слово самому автору и приведем его вступительное определение. На странице 5 он говорит: «Существуют два характера, фундаментально отличных друг от друга, два ясно выраженных типа характеров (с третьим, промежуточным): у одного типа тенденция к активности сильна, а тенденция к рефлексии слаба; у другого же склонность к рефлексии преобладает, тогда как влечение к деятельности оказывается более слабым. Между этими двумя крайностями существует бесчисленное множество ступеней. Однако достаточно будет показать еще один, третий тип, у которого способность к рефлексии и способность к действию находятся более или менее в равновесии. К тому же среднему классу можно отнести и те характеры, у которых имеется склонность к эксцентричности, или же такие, у которых преобладают иные, быть может ненормальные, тенденции, в противоположность эмоциональным или неэмоциональным процессам».

Из этого определения с очевидностью вытекает, что Джордан противопоставляет рефлексии или мышлению деятельность или активность. Вполне понятно, что наблюдатель, не слишком глубоко исследующий природу человека, прежде всего обращает внимание на противоположность между рефлективным существом и существом деятельным и что он бывает склонен определить подмеченную противоположность именно с такой точки зрения. Однако уже простое соображение о том, что действующее существо вовсе не всегда исходит из одних импульсов, а может отправляться и от мышления, — обнаруживает необходимость несколько углу-

[1] *Jordan F.* Character as seen in Body and Parentage. London, 1896. 3 ed.

бить это определение. Джордан и сам приходит к такому заключению и на странице 6 вводит в свое исследование новый элемент, имеющий для нас особенно большую ценность, а именно элемент чувствования. В самом деле, он констатирует, что активный тип менее страстен, тогда как рефлективный темперамент отличается страстностью. Поэтому Джордан называет свои типы: «менее страстным» («the less impassioned») и «более страстным» («the more impassioned»). И таким образом, тот элемент, который он в предварительном определении обошел молчанием, он превращает впоследствии в постоянный термин. Однако, что отличает его понимание от нашего, это то обстоятельство, что он всегда изображает «менее страстный» тип как в то же время «активный», а другой как «неактивный».

Такое смешение я считаю неудачным, ибо существуют чрезвычайно страстные и глубокие натуры, которые вместе с тем очень энергичны и деятельны; и бывают, наоборот, не слишком страстные, поверхностные натуры, совершенно не отличающиеся не только активностью, но даже и низшей формой деятельности — деловитостью. Я считаю, что его, в общем, ценное построение значительно выиграло бы в смысле ясности, если бы он совершенно оставил в стороне идею активности и пассивности как совершенно особую точку зрения, хотя эта идея сама по себе является характерологически значительной.

Из дальнейшего изложения выяснится, что, говоря о типе «less impassioned and more active», Джордан разумеет экстравертного человека, а описывая тип «more impassioned and less active», он имеет в виду человека интровертного. Оба могут быть деятельными и недеятельными, не изменяя при этом своего типа; поэтому я считаю, что момент активности в качестве главной характеризующей черты следовало бы отбросить; однако в качестве черты второстепенного значения этот момент все же играет роль постольку, поскольку экстравертный человек, верный своим особенностям, является обыкновенно гораздо более подвижным, живым и деятельным, нежели интровертный. Но это свойство безусловно зависит от той фазы, в которой индивид находится в данный момент по отношению к внешнему миру. Интроверт в экстравертной фазе является активным, тогда как экстраверт в интровертной фазе оказывается пассивным. Сама активность как основная черта характера может быть иногда интровертированной, то есть она всецело обращается вовнутрь и развивает живую деятельность мысли или чувства, тогда как наружно царит глубокое спокойствие; иногда же активность может становиться экстравертированной, причем наружно она проявляется в подвижных и живых действиях, тогда как за этим кроется твердая, неподвижная мысль или такое же чувство.

Прежде чем вникнуть глубже в изложение Джордана, я должен для выяснения понятий выделить еще одно обстоятельство, ибо если оставить его без внимания, то оно может породить путаницу. Уже в самом начале я указал на то, что в прежних моих работах я отождествлял ин-

тровертный тип с мыслительным типом, а экстравертный — с чувствующим. Лишь позднее, как я уже сказал, мне стало ясно, что интроверсию и экстраверсию как общие и основные установки следует отличать от функциональных типов. Эти две установки распознаются легче всего, тогда как для различения функциональных типов необходим уже обширный опыт. Иногда бывает чрезвычайно трудно выяснить, какая функция имеет первенствующее значение. Соблазнительно действует на нас то, что интроверт естественно производит впечатление рефлектирующего и размышляющего человека — и притом вследствие своей абстрагирующей установки. Поэтому легко возникает склонность к предположению, что у него преобладает мышление. Экстраверт же, наоборот, естественно обнаруживает множество непосредственных реакций, которые заставляют предположить, что у него преобладает элемент чувства. Однако такие предположения обманчивы, потому что экстраверт легко может оказаться мыслительным типом, а интроверт — чувствующим типом. Джордан описывает в общих чертах только интровертный и экстравертный типы. Там же, где он вдается в подробности, его описание становится малопонятным, потому что он смешивает черты различных функциональных типов, не различенные вследствие недостаточной разработки материала. Однако образ интровертной и экстравертной установок выявляется в общих чертах с несомненной ясностью, так что сущность обеих основных установок становится вполне очевидной.

Характеристика типов с точки зрения аффективности — вот то, что кажется мне значительным в сочинении Джордана. Ведь мы уже видели, что «рефлективная», размышляющая природа интроверта компенсируется бессознательной архаической жизнью влечений и ощущений. Можно было бы сказать, что человек потому именно и усвоил интровертную установку, что ему надо было вознестись над его архаически-импульсивной, страстной природой к надежным высотам абстракции, для того чтобы царить оттуда над непокорными, дико мятущимися аффектами. Ко многим случаям такая точка зрения вполне приложима. Можно было бы сказать и обратно, что не столь глубоко коренящаяся аффективная жизнь экстраверта легче поддается дифференцированию и доместикации, нежели архаическое, бессознательное мышление и чувство — фантазирование, — могущее иметь опасное влияние на его личность. Именно поэтому такой человек всегда стремится жить по возможности деловитее и переживать как можно больше для того, чтобы не прийти в себя, не осознать своих дурных мыслей и чувств. На основании этих простых наблюдений можно объяснить замечание Джордана (с. 6), которое иначе показалось бы парадоксальным: он говорит, что у «less impassioned» (экстравертного) темперамента интеллект преобладает и принимает обыкновенно большое участие в формировании жизни, тогда как у рефлективного темперамента именно аффекты имеют большее значение.

На первый взгляд кажется, что такое понимание прямо побивает мое утверждение, будто тип «less impassioned» соответствует моему экстравертному типу. Однако при ближайшем рассмотрении мы видим, что это не так, ибо рефлективная душа, конечно, пытается справиться с непокорными аффектами, в действительности же она подпадает гораздо больше под влияние страсти, чем тот, кто принял свои ориентированные на объекте желания за сознательное жизненное правило. Этот последний, то есть экстравертный человек, пытается всюду пробиться таким способом, однако ему приходится удостовериться в том, что именно его субъективные мысли и чувства всюду становятся ему поперек дороги. Его внутренний психический мир гораздо сильнее влияет на него, чем он сам это предполагает. Он сам этого не видит, но внимательные наблюдатели вокруг него замечают личную *преднамеренность* его стремлений. Поэтому он должен поставить своим основным и неизменным правилом — обращаться к себе с вопросом: «Чего я, собственно говоря, желаю? Каково мое тайное намерение?» Другой же, интровертный человек, с его сознательными, вымышленными намерениями, совершенно упускает из виду то, что окружающие слишком хорошо видят его, а именно что его намерения служат влечениям хотя и мощным, но лишенным цели и объекта и что они находятся под влиянием этих влечений. Кто наблюдает за экстравертом и судит о нем, тот легко может принять обнаруживаемое им чувство и мышление за тонкий покров, лишь слегка прикрывающий личное намерение, холодное и придуманное. А тому, кто старается постигнуть интроверта, легко может прийти мысль, что в нем сильная страсть лишь с трудом обуздывается видимым умствованием.

Оба суждения — и правильны, и ложны. Суждение ложно тогда, когда сознательная точка зрения, сознание вообще является сильным и стойким в своем противоположении бессознательному; оно правильно тогда, когда сильному бессознательному противостоит слабая сознательная точка зрения, которая подчас и должна бывает уступить бессознательному. В этом последнем вырывается наружу то, что было скрыто в глубине: у одного эгоистическое намерение, а у другого необузданная страсть, элементарный аффект, не желающий ни с чем считаться.

Эти соображения могли бы обнаружить и то, как Джордан наблюдает: он, очевидно, сосредоточивает свое внимание на аффективности наблюдаемого, — отсюда и его номенклатура: «less emotional» и «more impassioned». Поэтому если он характеризует интроверта со стороны его аффектов как человека страстного, а экстраверта с той же точки зрения как менее страстного и даже как интеллектуального, то он утверждает этим тот особый способ постижения, который следует назвать интуитивным. Вот почему я уже выше указывал на то, что Джордан смешивает рациональную точку зрения с эстетической. Когда он характеризует интроверта как страстного, а экстраверта как интеллектуального, то он,

очевидно, рассматривает оба типа с бессознательной стороны, то есть он воспринимает их через свое бессознательное. Он наблюдает и постигает интуитивно, что всегда более или менее можно было бы констатировать у того, кто изучает людей практически.

Как бы верно и глубоко ни было подчас такое понимание, оно подлежит все же очень существенному ограничению: оно упускает из виду фактическую действительность наблюденного, потому что оно всегда судит о нем только по его бессознательному отображению, а не по его действительному проявлению. Такой недочет в суждении вообще характерен для интуиции; именно поэтому разум всегда в натянутых отношениях с ней и лишь неохотно признает за ней право на существование, хотя в некоторых случаях ему приходится убеждаться в том, что интуиция объективно права. Таким образом, формулировки Джордана в общих и основных чертах соответствуют действительности, однако не той действительности, которую устанавливают рациональные типы, а действительности, ими не осознанной. Понятно, как легко при таких отношениях внести замешательство в обсуждение наблюдаемого материала и затруднить его понимание. Поэтому, обсуждая этот вопрос, мы никогда не должны спорить о номенклатуре, а должны иметь в виду исключительно самый факт различия и противоположности, поскольку он доступен нашему наблюдению. Хотя я по-своему выражаюсь совершенно иначе, чем Джордан, однако в классификации наблюдаемого мы согласны (с некоторыми, впрочем, уклонениями).

Прежде чем приступить к обсуждению того, как Джордан типизирует материал наблюдений, я бы хотел еще коснуться вкратце постулированного им третьего, промежуточного «intermediate» типа. Мы видели, что в эту рубрику Джордан вносит, с одной стороны, вполне уравновешенных, с другой — неуравновешенных людей. При этом будет не лишним вспомнить классификацию валентиниановой школы: «гилический» (материальный) человек, стоящий ниже «психического» (душевного) и «пневматического» (духовного) человека. «Гилический» человек соответствует, по его определению, ощущающему типу, то есть человеку, преобладающие особенности которого устанавливаются через внешние чувства и во внешних чувствах, в чувственном восприятии. Ощущающий тип не обладает ни дифференцированным мышлением, ни дифференцированным чувством, но чувственность его вполне развита. Известно, что так обстоит дело и у первобытного человека. Однако чувственности первобытного человека, которая покорна влечениям, противостоит самопроизвольность психического. Духовные содержания, мысли как бы являются ему сами собой. Это не он творит или измышляет их — для этого у него нет способностей, — а они создаются сами собой, находят на него и даже являются ему в виде галлюцинаций. Такую ментальность следует назвать интуитивной, ибо интуиция есть инстинктивное восприятие являющегося психического содержания. Тогда как

главной психологической функцией примитивного человека является чувственность, — второстепенной, компенсирующей функцией его является интуиция. На более высокой ступени цивилизации, где у одних более или менее выдифференцировалось мышление, а у других чувство, есть немало и таких, у которых в высокой степени развита интуиция, так что они пользуются ей как существенно-определяющей функцией. Так слагается интуитивный тип. Поэтому я полагаю, что в средней группе Джордана следует различать два типа: ощущающий и интуитивный.

2. Специальное изложение и критика типов Джордана

В общем обзоре обоих типов (с. 17) Джордан указывает на то, что среди представителей менее эмоционального типа встречается гораздо более выдающихся или ярко выраженных личностей, нежели среди людей эмоциональных. Это утверждение является следствием того, что Джордан отождествляет активный тип человека с менее эмоциональным типом, что, по моему мнению, недопустимо. Если не считать этой ошибки, то можно, конечно, признать верным, что менее эмоциональный или, как мы сказали бы, экстравертный человек в своих проявлениях гораздо более заметен, нежели эмоциональный или интровертный.

а) Интровертная женщина (The more impassioned woman)

Джордан начинает с описания характера интровертной женщины. Привожу самое существенное из его описания в выдержке (с. 17 и др.): «Спокойное поведение; характер, который нелегко разгадать; при случае настроена критически и даже до сарказма; хотя дурное расположение духа проявляется в ней иногда и очень заметно, однако она не капризна и не суетлива, не злоязычна, не ”censorious” (выражение, которое по смыслу можно передать словами ”склонна к цензуре”) и не ворчлива. Она распространяет вокруг себя спокойствие и бессознательно утешает и целит. Но под этой поверхностью дремлют аффект и страсть. Сила ее чувства созревает медленно. С годами ее характер становится еще привлекательнее. Она ”симпатична”, то есть сочувствует и сопереживает. Самые дурные женские характеры встречаются среди представительниц этого типа. Из них выходят самые жестокие мачехи. Хотя такие женщины и бывают самыми любвеобильными супругами и матерями, однако их страсти и аффекты так сильны, что увлекают за собою и их разум. Она слишком сильно любит, но и ненавидит слишком сильно. Ревность может превратить ее в дикое животное. Возненавидев своих пасынков и падчериц, она способна физически замучить их до смерти. Когда зло не торжествует в такой душе, то моральность становится в ней глубоким чувством, которое идет своим

независимым путем, не всегда совпадающим с конвенциональными воззрениями. На этот путь они ступают не ради подражания или подчинения и, уж конечно, не в ожидании награды ни в земной жизни, ни на том свете. Только при интимном отношении такая женщина показывает все свои преимущества и недостатки; тут она обнаруживает свое сердечное богатство, свои заботы и радости, но вместе с тем и свои страсти, и свои недостатки, например непримиримость, упрямство, гнев, ревность и даже необузданность. Она подвержена влиянию момента и мало способна помнить о благополучии отсутствующих. Она легко забывает других, забывает и время. Когда она впадает в аффект, то ее поза не обусловливается подражанием; напротив, ее поведение и ее речь меняются соответственно изменению в ее мыслях и чувствах. В обществе она по возможности остается верна себе при самой разнообразной среде. В домашней и в общественной жизни у нее нет больших притязаний и ее легко бывает удовлетворить. Она по собственному почину высказывает свое согласие и похвалу. Она умеет успокоить и ободрить. Она сочувствует всем слабым — как двуногим, так и четвероногим. "Она возносится к высокому и склоняется к низкому, она сестра и друг всей природы". Ее суждение отличается мягкостью и терпимостью. Когда она читает, то старается постигнуть самую сокровенную мысль, самое углубленное чувство книги; поэтому она немилосердно пачкает книгу, подчеркивая карандашом и делая заметки на полях, и затем читает ее еще раз».

По этому описанию нетрудно узнать интровертный характер. Однако это описание несколько односторонне, потому что оно выделяет, главным образом, сторону чувства, не подчеркивая именно ту характерную черту, которой я придаю особое значение, а именно *сознательную внутреннюю сосредоточенность жизни*. Джордан, правда, упоминает о том, что интровертная женщина «contemplative» (созерцательна), но не останавливается на этом подробнее. Мне кажется, однако, что его изложение подтверждает мои соображения о его способе наблюдать; он видит, главным образом, обусловленное чувствами внешнее поведение субъекта и проявления его страсти, но не углубляется в сущность сознания, свойственного этому типу. Поэтому он и не упоминает о том, что для сознательной психологии этого типа внутренняя сосредоточенность жизни имеет главное значение. Почему, например, интровертная женщина читает внимательно? Потому что она, прежде всего, любит понять и постигнуть мысль. Почему она сама спокойна и действует успокоительно на других? Потому что она в большинстве случаев оставляет свои чувства при себе и претворяет их в мысли вместо того, чтобы навязывать их другим. Ее свободная от условностей мораль основана на углубленном размышлении и на внутренне убедительных чувствах. Прелесть ее спокойного и разумного характера заключается не только в ее спокойной установке, но и в возможности вести с нею разумный связный разговор и в ее способности оценивать аргументы собесед-

ника. Она не перебивает его импульсивными восклицаниями, но сопровождает его суждения своими мыслями и чувствами, которые при всем том устойчивы и не разбиваются об аргументы противника.

Этому устойчивому, отлично выработанному порядку сознательных душевных содержаний противостоит хаотически-страстная жизнь аффектов, которую, по крайней мере в ее личном аспекте, интровертная женщина часто сознает и которой она боится именно потому, что знает ее. Она размышляет над собою и поэтому уравновешена в своих внешних проявлениях и способна понимать и признавать и чужое, не обрушиваясь на него с одобрением или порицанием. Но так как ее аффективная жизнь портит эти ее хорошие качества, то она по возможности отклоняет свои влечения и аффекты, не подчиняя их, однако, своему господству. Насколько ее сознание логично, устойчиво и упорядочено, настолько ее аффект элементарен, беспорядочен и необуздан. Ему не хватает истинно человеческой ноты, он несоразмерен, иррационален, он остается *естественным феноменом,* разрушающим человеческий порядок. В нем нет никакой осязательной заложенной мысли, никакого намерения; поэтому он при известных обстоятельствах бывает разрушителен, как горный поток, не помышляющий о разрушении, но и не избегающий его, беззастенчивый и неизбежный, послушный только своим собственным законам, — сам себя осуществляющий процесс. Положительные качества интровертной женщины возникают благодаря тому, что мышлению, терпимому или доброжелательному пониманию, удалось отчасти повлиять на влечение и увести его за собою, однако не захватив и не преобразовав его в целом. Интровертная женщина гораздо яснее сознает свои рациональные мысли и чувства, нежели свою аффективную жизнь во всем ее объеме. Она не способна объять всю свою аффективность, хотя у нее и имеются применимые к этому концепции. Аффективность ее гораздо неподвижнее ее духовных содержаний; в ней есть что-то тягучее, в высокой степени инертное и поэтому трудно поддающееся изменению; она настойчива, и отсюда ее бессознательная стойкость и ровность; но отсюда же ее упрямство и ее подчас неразумная невосприимчивость к воздействию в вопросах, задевающих ее аффективность.

Эти размышления могут объяснить, почему суждение об интровертной женщине, исключительно с аффективной ее стороны, будет неполным и несправедливым как в дурном, так и в хорошем смысле. Если Джордан находит самые дурные женские характеры среди интровертных женщин, то, по-моему, это происходит оттого, что он придает слишком большое значение аффективности, как если бы только страсть бывала матерью зла. Замучить ребенка до смерти можно не только физически, но и иначе. И обратно: то особенное, свойственное интровертным женщинам любвеобилие отнюдь не всегда является их собственным достоянием; наоборот, они бывают часто одержимы им и, конечно, не могут иначе до тех пор, пока в один прекрасный день при каком-либо случае

они, к удивлению своего партнера, вдруг начинают проявлять совершенно неожиданную холодность. Вообще аффективная жизнь интроверта является его слабой стороной, на которую нельзя безусловно полагаться. Он обманывает сам себя, и другие заблуждаются и разочаровываются в нем, если слишком исключительно надеяться на его аффективность. Его дух надежнее, потому что он более приспособлен. Аффект же его остается слишком необузданным, как сама природа.

б) Экстравертная женщина (The less impassioned woman)

Теперь перейдем к описанию того типа, которому Джордан дает название «The less impassioned woman». Я и тут должен исключить все то, что автор вносит сюда по вопросу об активности, ибо вся эта примесь способна лишь затруднить понимание типических черт характера. Итак, если автор говорит об известной быстроте экстравертной женщины, то под этим он разумеет не элемент энергетичности, активности, а лишь подвижность ее активных процессов.

Об экстравертной женщине Джордан говорит: «В ней есть скорее известная быстрота и известный оппортунизм, чем выдержка и последовательность. Ее жизнь обыкновенно наполнена множеством мелочей. Она в этом отношении превосходит даже лорда Биконсфильда, утверждавшего, что не важные дела не очень не важны, а важные дела не очень важны. Она охотно рассуждает о всеобщем ухудшении людей и вещей так, как рассуждали ее бабушки и как еще будут рассуждать ее внучки. Она убеждена, что без ее присмотра никакое дело не удастся. В общественных движениях она часто бывает чрезвычайно полезна. Растрата энергии на домашнюю чистку и уборку — вот исключительная цель жизни для многих из них. Она часто лишена идей и страстей, спокойствия и недостатков. Ее аффективное развитие заканчивается рано. В 18 лет она так же мудра, как в 48. Ее духовный кругозор неглубок и неширок, но он с самого начала ясен. При наличности хороших способностей она может занимать ответственное место. В обществе она проявляет добрые чувства, она щедра и гостеприимна со всеми. Она судит каждого, забывая, что и ее судят. Она всегда готова помочь. Не отличается глубокой страстью. Любовь ее — только предпочтение, ненависть ее — только антипатия, ревность — лишь оскорбленная гордость. Ее энтузиазм непостоянен. В поэзии она больше наслаждается красотою, нежели пафосом. Ее вера, как и ее безверие, отличается скорее цельностью, нежели силой. У нее нет стойких убеждений, однако нет и дурных предчувствий. Она не верует, но признает; она не бывает и неверующей; она только ”не знает”. Она не исследует и не сомневается. В важных делах она полагается на авторитет, в мелочах часто делает торопливые выводы. В ее собственном маленьком мире — все не так, как надо; в большом мире — все хорошо. Она

инстинктивно противится практическому осуществлению разумных выводов. Дома она проявляет совершенно иной характер, нежели в обществе. Она вступает в брак под сильным влиянием тщеславия или жажды перемены, или повинуясь традициям, или же из потребности устроить жизнь на "солидном основании", или желая приобрести более широкий круг деятельности. Если ее муж принадлежит к типу "impassioned", то он любит детей более, чем она. В домашнем кругу обнаруживаются все ее неприятные черты. Тут она разражается потоками бессвязных порицаний. Невозможно предвидеть, когда наконец на минуту проглянет солнце. Она не наблюдает за собой и не критикует себя. Если ее при случае упрекнуть за постоянное осуждение и порицание, она бывает обижена и удивлена и уверяет, что она желает только добра, "но есть люди, которые сами не знают, что им на пользу". Способ, каким она желает делать добро своей семье, совершенно не тот, каким она стремится приносить пользу другим. Хозяйство всегда должно быть готово к тому, чтобы его можно было показать всему свету. Общество необходимо поддерживать и поощрять. На высшие классы производит впечатление; среди низших классов необходимо поддерживать порядок. Ее собственная семья — для нее зима; общество же — это ее лето. Превращение начинается мгновенно, как только появляется гость. У нее нет склонности к аскетизму, ее почтенный образ жизни не нуждается в этом. Она любит разнообразие — движение и отдых. Она может начать день богослужением и закончить его в оперетке. Общественные отношения составляют для нее наслаждение. В них она находит все — и труд, и счастье. Она верит в общество, и общество верит в нее. Ее чувства мало подчиняются предрассудкам, и она по привычке "прилична". Она охотно подражает и выбирает для этого наилучшие образцы, однако не отдавая себе в этом отчета. В книгах, которые она читает, должна быть жизнь и "действующие лица"».

Этот общеизвестный женский тип, названный Джорданом «less impassioned», есть несомненно экстравертный тип. На это указывает все поведение таких женщин, которое именно благодаря особенности своей и называется экстравертным. Постоянное обсуждение, никогда не основывающееся на действительном размышлении, есть не что иное, как экстравертирование беглых впечатлений, не имеющее ничего общего с настоящей мыслью. При этом мне вспоминается остроумный афоризм, где-то когда-то прочитанный мною: «Мыслить так трудно, — поэтому большинство людей *судит*». Размышление требует прежде всего времени, поэтому человек размышляющий не имеет даже возможности высказывать постоянно свои суждения. Бессвязность и непоследовательность суждений, их зависимость от традиций и авторитета указывают на отсутствие самостоятельного мышления; точно так же недостаток самокритики и несамостоятельность в понимании свидетельствуют о дефективной

функции суждения. Отсутствие у этого типа сосредоточенной внутренней жизни выступает гораздо явственнее, чем ее наличность у интровертного типа в предшествующем описании. Конечно, по этому описанию можно было бы легко заключить, что этот тип страдает таким же или еще большим недостатком аффективности, которая оказывается у него явно поверхностной, даже мелкой и почти неискренней, и притом потому, что всегда связанное с нею или проглядывающее из-за нее намерение лишает аффективное стремление почти всякой ценности. Однако я склонен допустить, что в данном случае автор недооценивает в той же мере, в какой он ранее переоценивал. Несмотря на то что автор признает за этим типом некоторые хорошие качества, все же, в общем, он выставляет его в довольно плохом свете. Мне кажется, что в данном случае автор является несколько предубежденным. Ведь в большинстве случаев стоит только пережить горький опыт в связи с несколькими или с одним представителем известного типа, и у человека теряется вкус для всякого подобного случая. Не следует забывать, что если рассудительность интровертной женщины основана на точном приспособлении ее духовных содержаний к всеобщему мышлению, то аффективность экстравертной женщины отличается известной подвижностью и незначительной глубиной именно вследствие ее приспособления к всеобщей жизни человеческого общества. А в этом случае речь идет о социально дифференцированной аффективности, имеющей бесспорно общее значение и даже выгодно отличающейся от тяжеловесности, упрямства и страстности интровертного аффекта. Дифференцированная аффективность освободила себя от хаотического начала пафоса и превратилась в покорно приспособляющуюся функцию, правда за счет внутренне-сосредоточенной духовной жизни, которая и блещет своим отсутствием. И тем не менее она существует в бессознательном, и притом именно в той форме, которая соответствует интровертной страсти, то есть в неразвитом состоянии. Это состояние характеризуется чертами инфантилизма и архаизма. Неразвитый дух дает аффективному стремлению из своего бессознательного такие содержания и тайные мотивы, которые неминуемо производят дурное впечатление на критического наблюдателя, тогда как некритический человек не замечает их вовсе. Неприятное впечатление от постоянного восприятия плохо скрытых эгоистических мотивов заставляет наблюдателя слишком легко забывать наличность и приспособленную полезность наружно проявляемых стремлений. Не будь дифференцированных аффектов, исчезло бы все, что в жизни есть легкого, несвязывающего, умеренного, безобидного и поверхностного. Люди задохнулись бы в насыщенной пафосом атмосфере или в зияющей пустоте вытесненных страстей. Если социальная функция интроверта имеет в виду, главным образом, единичную личность, то экстраверт обслуживает общественную жизнь, которая тоже имеет право на существование. Для этого ему

необходима экстраверсия, потому что она прежде всего перекидывает мост от человека к человеку.

Известно, что проявление аффекта действует суггестивно, тогда как дух может осуществлять свое воздействие лишь посредственно, на путях кропотливой передачи. Аффекты, необходимые для социальной функции, отнюдь не должны быть глубоки, иначе они вызывают страсть в других людях. Страсть же тормозит жизнь и процветание общественности. Поэтому приспособленный и дифференцированный дух интровертного человека тоже неглубок, но скорее экстенсивен; и потому он не беспокоит и не возмущает, но вразумляет и успокаивает. Но подобно тому, как интроверт беспокоит силою своих страстей, так экстраверт раздражает своим полусознательным мышлением и чувством, бессвязно и непоследовательно проявляющимся по отношению к ближнему, нередко в форме бестактных и беспощадных суждений. Если собрать совокупность таких суждений и попытаться синтетически построить из них психологию, то сначала получится основная концепция сущего животного, которое по безотрадной дикости, грубости и глупости ни в чем не будет уступать злодейским аффектам интроверта. Поэтому я не могу согласиться с утверждением Джордана, будто наихудшие характеры встречаются среди страстных интровертных натур. Среди экстравертов наблюдается ровно столько же и совершенно такой же радикальной прочности. Если интровертная страстность проявляется в диких поступках, то бессознательная низость экстравертного мышления и чувства совершает преступления над душой жертвы. Я не знаю, что хуже. В первом случае хуже то, что поступок всем виден, тогда как во втором случае низкий образ мыслей и чувств скрывается под покровом приемлемого поведения. Мне хотелось бы указать на социальную заботливость, свойственную этому типу, на его активное участие в доставлении ближним благополучия, а также на его ярко выраженное стремление доставлять другим радости. У интроверта все эти достоинства в большинстве случаев остаются лишь в области фантазии.

Дальнейшее преимущество дифференцированных аффектов заключается в прелести, в красоте формы. Они создают эстетическую, благотворную атмосферу. Существует поразительное множество экстравертных людей, которые занимаются каким-нибудь искусством (по большей части музыкой) не столько потому, что они особенно к этому способны, сколько потому, что они могут служить этим общественности. Страсть к порицанию тоже не всегда бывает неприятна или лишена ценности. Она нередко остается в пределах приспособленной, воспитательной тенденции, которая приносит очень много пользы. Зависимость суждений тоже не всегда и не при всех обстоятельствах является злом; напротив, она нередко содействует подавлению сумасбродства и вредных излишеств, отнюдь не полезных для жизни и блага общества. Вообще было бы совсем неправильно

утверждать, что один тип в каком-либо отношении ценнее другого. Типы взаимно дополняют друг друга, и их различие создает именно ту меру напряжения, которая необходима и индивиду, и обществу для сохранения жизни.

в) Экстравертный мужчина

Об экстравертном мужчине Джордан говорит (с. 26 и др.): «Он не поддается учету и остается неопределенным в своей установке; он имеет склонность к капризам, к взволнованной суетливости; он всем недоволен, любит осуждать; судит отрицательно обо всем и обо всех, — самим же собою очень доволен. Хотя его суждение нередко бывает ложно, а проекты часто терпят крушение, однако он безгранично верит в них. Сидней Смит сказал однажды об одном из своих современников, известном государственном деятеле: он в каждый данный момент был готов принять начальство над флотом проливов или ампутировать ногу. У него есть готовая формула для всего, что встречается на его пути: или "все это вранье", или же "это давным-давно известно". На его небосклоне нет места для двух солнц. Если же наряду с ним появляется другое светило, то он становится мучеником. Это человек рано созревший. Он любит управлять и часто бывает в высшей степени полезен обществу. Заседая в благотворительной комиссии, он одинаково интересуется как выбором прачки, так и избранием председательствующего. Он отдает себя обществу целиком, со всеми силами. Он выступает в обществе с самоуверенностью и настойчивостью. Он всегда старается приобретать опыт, потому что опыт помогает ему. Он предпочитает быть *известным* председателем комиссии, состоящей из трех членов, нежели *неизвестным* благодетелем целого народа. Отсутствие блестящих способностей отнюдь не умаляет его важности. Деятелен ли он? Он убежден в своей энергии. Болтлив ли он? Он верит в свой ораторский дар. Он редко создает новые идеи или открывает новые пути, но он всегда бывает тут как тут, когда надо последовать за чем-нибудь или же что-нибудь схватить на лету, применить и выполнить. Он склонен придерживаться раз установленных общепризнанных религиозных и политических убеждений. При известных обстоятельствах он бывает склонен восторженно изумляться смелости своих еретических идей. Однако нередко его идеал так высок и несокрушим, что ничто не в состоянии помешать образованию широкого и справедливого жизнепонимания. В большинстве случаев его жизнь отмечена моральностью, правдивостью и построена на идеальных принципах; однако страсть к непосредственным эффектам ставит его подчас в затруднительное положение. Если он в публичном заседании случайно не занят, то есть ему нечего предложить, или поддержать, или заявить и некому оппонировать, то он по крайней мере встанет и потребует, чтобы закрыли окно из-за сквозняка или же, напротив, открыли его, чтобы впустить свежий воздух. Воздух ему так же необходим, как вни-

мание. Он всегда склонен думать то, о чем его никто не просит. Он убежден, что люди видят его таким, каким он хотел бы быть в их глазах, то есть что они видят в нем человека, который ночей не спит, заботясь о благах своих ближних. Он обязывает других и поэтому никак не может обойтись без награды. Он умеет волновать других своей речью, не будучи сам взволнован. Он быстро схватывает желания и мнения других. Он предупреждает о грозящей беде, ловко организует и ведет переговоры с противниками. У него всегда есть в запасе проекты, и он обнаруживает кипучую деятельность. Если есть какая-нибудь возможность, то общество должно получить от него приятное впечатление; если же это невозможно, то оно должно быть по крайней мере повергнуто в изумление, а если и это не удается, то оно должно быть хотя бы напугано и потрясено. Он спаситель по призванию; в роли призванного спасителя он очень сам себе нравится. По его мнению, мы, сами по себе, не способны ни к чему путному, но мы можем верить в него, мечтать о нем, благодарить Бога, что он послал нам его, и жаждать, чтобы он заговорил с нами. В спокойном состоянии он несчастен, и потому он не умеет по-настоящему отдыхать. После трудового дня ему нужен возбуждающий вечер — в театре, на концерте, в церкви, на базаре, на обеде, в клубе или же во всех этих местах. Если он пропустил собрание, то он по крайней мере прерывает его демонстративной извинительной телеграммой».

По этому описанию тоже нетрудно узнать тип. Но и тут, как и в описании экстравертной женщины, если не более, выступает элемент карикатурного осуждения, несмотря на констатирование отдельных положительных черт. Это происходит отчасти оттого, что такой метод описания не может быть справедливым по отношению к экстравертному человеку; потому что невозможно, так сказать, интеллектуальными средствами показать специфическую ценность экстраверта в ее настоящем свете; тогда как по отношению к интроверту это гораздо легче, потому что его сознательная разумность и сознательная мотивация могут быть выражены интеллектуальными средствами, точно так же как и факт его страсти и вытекающие из нее поступки. У экстраверта же, напротив, главная ценность лежит в его отношении к объекту. Мне кажется, что единственно только сама жизнь дает экстравертному человеку ту справедливую оценку, которую ему не может дать интеллектуальная критика. Только жизнь обнаруживает его ценность и признает ее. Можно, правда, констатировать, что экстраверт социально полезен, что он имеет большие заслуги в деле прогресса человеческого общества и т. д. Однако анализ его средств и его мотиваций всегда будет давать отрицательный результат, и притом потому, что главная ценность экстравертного человека лежит не в нем самом, а во взаимоотношении между ним и объектом. Отношение к объекту принадлежит к тем невесомым величинам, которых никогда не ухватит интеллектуальное формулирование.

Интеллектуальная критика не может не выступать с анализом и не может не довести наблюденный материал до полной ясности через указание на мотивации и цели. Но из этого возникает образ, имеющий для психологии экстравертного человека значение карикатуры; и если кто-нибудь вообразит, что он найдет на основании такого описания верный подход к экстраверту-человеку, то он, к удивлению своему, увидит, что подлинная личность его не имеет ничего общего с этим описанием. Такое одностороннее понимание безусловно мешает приспособиться к экстраверту. Для того чтобы верно понять его, надо совершенно исключить мышление о нем; подобно тому как экстраверт только в том случае правильно приспособится к интроверту, если он сумеет принять его духовные содержания как таковые, не считаясь с их возможной практической применимостью. Интеллектуальный анализ не может не приписать экстраверту всевозможных задних и побочных мыслей, умыслов, целей и тому подобного, собственно говоря, не существующего в действительности, но самое большее лишь примешивающегося в виде призрачного воздействия бессознательных глубин.

Это, конечно, верно, что экстраверт, если ему нечего больше сказать, по крайней мере потребует, чтобы отворили или затворили окно. Но кто же это заметил? Кому это, по существу, бросилось в глаза? Ведь только тому, кто старается отдать себе отчет в возможных причинах и намерениях такого поступка, то есть тому, кто рефлектирует, расчленяет и воссоздает, тогда как для всех остальных этот маленький шум растворяется в общем шуме жизни, и они не видят никакого повода усматривать в этом то или другое. Но именно так и проявляется психология экстраверта: она принадлежит к явлениям повседневной человеческой жизни и не имеет никакого, ни большого ни меньшего, значения. Только размышляющий видит нечто большее, и притом нечто, по отношению к жизни неверное; оно верно лишь применительно к бессознательному, заднему плану мыслей экстравертного человека. Он видит не настоящего человека, а лишь его *тень*. И тень подтверждает это суждение к ущербу сознательного настоящего человека. Мне кажется, что в целях понимания было бы правильно отделять человека от его тени, то есть его бессознательного, иначе дискуссия грозит впасть в небывалое смешение понятий. В другом человеке мы воспринимаем такое, что не входит в его сознательную психологию, но что просвечивает из области его бессознательного; это нередко вводит нас в заблуждение, заставляя приписывать наблюдаемое качество и его сознательному эго. Жизнь и судьба поступают так же; но психолог, который дорожит познанием психической структуры и возможностью улучшить взаимопонимание людей, должен был бы поступать иначе; он должен тщательно отделять сознательную область в человеке от бессознательной; ибо ясности и понимания можно добиться только при сопоставлении сознательных точек зрения, но не при сведе-

нии их к бессознательным скрытым основаниям, к косым лучам и едва уловимым оттенкам.

г) Интровертный мужчина

О характере интровертного мужчины (the more impassioned and reflective man) Джордан говорит (с. 35): «Он не меняет своих удовольствий час от часу; его любовь к какому-нибудь удовольствию имеет характер самопроизвольности, и он ищет его не из простой неугомонности. Если он занимает какую-нибудь общественную должность, то это потому, что имеет на то определенную способность или же определенный проект, который он хотел бы провести в жизнь. Окончив свое дело, он охотно устраняется. Он способен признавать достоинства других и предпочел бы, чтобы дело его процветало под руководством другого, нежели гибло бы в его руках. Он легко переоценивает заслуги своих сотрудников. Он никогда не будет и не может быть привычным хулителем. Он развивается медленно, он медлителен и неуверен, он не будет религиозным вождем, у него никогда нет достаточной уверенности в себе для того, чтобы признать что-нибудь окончательной ошибкой и сжечь за нее на костре своего ближнего. Хотя он и не лишен мужества, однако он недостаточно убежден в непогрешимости своей истины, чтобы во имя ее и самому идти на костер. При наличности больших способностей другие люди выдвигают его на первый план, тогда как представитель иного типа сам выдвигается вперед».

Мне кажется весьма показательным, что об интроверте-мужчине автор фактически говорит не более того, что мною здесь приведено. Больше всего поражает, что нет описания той самой страсти, из-за которой он и называется «impassioned». Конечно, в диагностических догадках надо быть осторожным, однако этот случай дает повод предположить, что глава об интроверте вышла столь скудной по некоторым субъективным причинам. После столь же подробного, сколь и несправедливого изображения экстравертного типа можно было бы ожидать столь же основательного описания и для интровертного типа. Почему автор не дал нам его?

Если мы предположим, что Джордан сам принадлежит к интровертному типу, то мы поймем, почему ему не захотелось давать этому типу такое же беспощадно резкое описание, как то, которое он дал своему противоположному образу. Я не хотел бы сказать, что это произошло от недостатка объективности, но от недостаточного познания своей собственной тени. Интроверт никак не может ни знать, ни угадать, в каком виде он представляется человеку противоположного типа, — разве только если он попросит экстраверта рассказать ему свои впечатления, рискуя, однако, что после этого ему придется вызвать рассказчика на дуэль. Дело в том, что экстраверт столь же мало примет вышеприведенное описание за доброжелательное и точное изображение своего характера,

насколько интроверт будет склонен выслушать свою характеристику от экстравертного наблюдателя и критика. В обоих случаях характеристика будет одинаково обесценивающей. Ибо насколько интроверт стремится постигнуть экстраверта и при этом совершенно не попадает в точку, настолько же и экстраверт, стараясь понять внутреннюю духовную жизнь другого со своей внешней точки зрения, решительно промахнется. Интроверт всегда делает ошибку, пытаясь выводить поступки из субъективной психологии экстраверта, экстраверт же может понимать внутренне сосредоточенную духовную жизнь как следствие внешних обстоятельств. Абстрактный ход мыслей должен казаться экстраверту фантастичным, своего рода бредом, если ему не видны при этом объективные отношения. И в самом деле, интровертные сплетения мыслей суть часто не что иное, как пустые выдумки. Во всяком случае, об интровертном мужчине можно было бы еще многое сказать, его можно было бы изобразить в таком же ярком и невыгодном свете, в каком Джордан в предыдущей главе выставил экстравертного.

Важным мне кажется замечание Джордана о том, что удовольствие интроверта отличается самопроизвольностью (genuin). Кажется, что это вообще есть отличительная черта интровертного чувства: оно именно самопроизвольно, оно существует потому, что возникает из себя самого, оно коренится в глубинах человеческой природы, оно, как своя собственная цель, рождается как бы из себя самого; оно не хочет служить какой-нибудь иной цели и не отдается ей; оно довольствуется тем, что осуществляет себя само. Это находится в связи с самопочинностью архаических и естественных явлений, еще не подчинившихся целесообразным заданиям цивилизации. По праву или без права, во всяком случае не считаясь ни с каким правом и ни с какой целесообразностью, аффективное состояние проявляет себя, навязываясь субъекту даже помимо его воли и против его ожиданий. В нем нет ничего, что давало бы право допустить предумышленную мотивацию.

Я не хотел бы входить здесь в обсуждение последующих глав книги Джордана. Он ссылается в виде примера на ряд исторических личностей, причем не раз обнаруживаются неверные точки зрения, основанные на упомянутой уже ошибке, а именно на том, что автор вносит критерий активности и пассивности и смешивает его с другими критериями. Эта часть ведет к тому заключению, что активная личность причисляется и к бесстрастному типу и, наоборот, что страстная натура всегда обречена на пассивность. Я пытаюсь избежать такой ошибки тем, что вообще исключаю момент активности как особое мерило.

Но Джордану принадлежит та заслуга, что он был первым (насколько мне известно), кто дал сравнительно верную характеристику эмоциональных типов.

V. Проблема типов в поэзии. Прометей и Эпиметей Карла Шпиттелера

1. Предварительные замечания о типизировании Шпиттелера

Если бы наряду с упреками, которые навлекают на поэта чрезмерные сложности аффективной жизни, не привлекала бы к себе внимания и проблема типов, то это было бы почти доказательством того, что такой проблемы вовсе не существует. Однако мы уже видели, как страстно в Шиллере отзывался на эту проблему и поэт, и мыслитель. В настоящей главе мы займемся поэтическим произведением, построенным почти исключительно на проблеме типов. Я имею в виду «Прометея и Эпиметея» Карла Шпиттелера, произведение, вышедшее в свет в 1881 году.

Я совсем не хочу объявлять с самого начала, будто Прометей, обдумывающий заранее, является интровертом, а Эпиметей, действующий и потом обдумывающий, — экстравертом. Конфликт этих двух образов представляет собою, прежде всего, борьбу между интровертным и экстравертным способами развития в одном и том же индивиде; но поэтическое произведение воплощает эти два пути в двух самостоятельных фигурах и их типических судьбах.

Не подлежит сомнению, что Прометей являет черты, свойственные интровертному характеру. Он представляет собой образ интровертного человека, верного своему внутреннему миру, своей душе. Он метко выражает свою сущность следующими словами, возражая ангелу[1]: «Не мне, однако, надлежит судить об облике моей души; смотри, она есть госпожа моя, она — мой бог и в радости, и в горе; и чем бы ни был я — я всем ей обязан дару. И вот хочу я мою славу с ней делить, а если нужно, то я согласен и совсем лишиться славы».

Тем самым Прометей беззаветно предается своей душе, то есть функции, творящей отношение к внутреннему миру. Вот почему душа его имеет таинственный метафизический характер именно благодаря отношению к бессознательному. Прометей придает ей абсолютное значение как госпоже и водительнице, подчиняясь ей так же безусловно, как Эпиметей отдает себя миру. Он приносит свое индивидуальное эго в жертву душе, отношению к бессознательному, тому материнскому лону, в котором таятся веч-

[1] *Spitteler K.* Prometheus und Epimetheus. Diederichs. Jena, 1911. S. 9.

ные образы и символы; через это он лишается самости, ибо теряет то, что составляет противовес личности (persona)[1], то есть отношение к внешнему объекту. Всецело предавшись своей душе, Прометей становится вне всякой связи с окружающим его миром и тем утрачивает необходимую корректуру, идущую от внешней реальности. Однако такая утрата плохо согласуется с сущностью этого мира. Поэтому Прометею является ангел, — очевидно, представитель мировой власти, или, в психологических терминах, проецированный образ тенденции, направленной на приспособление к действительности. Согласно этому, ангел говорит Прометею: «Так и случится, если ты не будешь в силах освободиться от нечестивости твоей души: утратишь ты великую награду за много лет и счастье сердца твоего и все плоды многообразия духа твоего» — и дальше: «В день славы будешь ты отвержен из-за твоей души, не признающей Бога, не уважающей закона, — для ее гордыни нет ничего святого, ни на небе, ни на земле».

Так как Прометей односторонне стоит на стороне души, то все тенденции приспособления к внешнему миру подпадают вытеснению и повергаются в бессознательное. Поэтому когда эти тенденции воспринимаются, то они являются как бы не принадлежащими к собственной личности, а потому проецированными. В некотором противоречии с этим оказывается то, что и душа является проецированной, хотя Прометей и встал на ее сторону, и, так сказать, всецело воспринял ее в сознание. Ввиду того что душа, как и «личность» (Persona), есть функция отношения, она состоит как бы из двух частей — одной, принадлежащей к индивиду, и другой, причастной объекту отношения, в данном случае бессознательному. Правда, — за исключением, конечно, последовательной философии Гартмана, — люди в общем склонны признавать, что бессознательному свойственно лишь относительное существование психологического фактора. И вот, по теоретико-познавательным основаниям, мы совершенно не можем высказать что-нибудь достоверное об объективной реальности того психологического комплекса явлений, который мы обозначаем термином бессознательного, точно так же как мы не можем установить что-нибудь достоверное о сущности реальных вещей, лежащих по ту сторону наших психологических способностей. Однако на основании опыта я должен отметить, что содержания бессознательного своей настойчивостью и упорством притязают по отношению к действительности нашего сознания на такую же действительность, как и реальные вещи внешнего мира, хотя уму, направленному преимущественно на внешнее, такое притязание покажется весьма несостоятельным. Не следует забывать, что всегда было очень много людей, для которых содержания бессознательного были более действительными, чем вещи внешнего мира. История человеческого духа свидетельствует в пользу обеих дейст-

[1] *Jung C.G.* La structure de l'inconscient. Arch. de Psych. T. XVI; 19 — «персона».

вительностей. В самом деле, более глубокое исследование человеческой психики сразу обнаруживает, что в общем обе стороны влияют одинаково на деятельность нашего сознания, так что психологически мы, по чисто эмпирическим основаниям, имеем право считать содержания бессознательного столь же *действительными*, как и вещи внешнего мира, хотя обе эти реальности и противоречат друг другу и по своему существу кажутся совершенно различными. Но ставить одну реальность выше другой было бы с нашей стороны ничем не оправданной нескромностью. Теософия и спиритуализм являются столь же насильственными преувеличениями, как и материализм. Конечно, нам приходится довольствоваться сферой наших психологических способностей.

Благодаря своеобразной действительности бессознательных содержаний мы можем считать их *объектами* с тем же основанием, с каким мы принимаем за объекты вещи внешнего мира. И вот, подобно тому как личность (Persona) в качестве отношения всегда обусловлена также и внешним объектом и потому настолько же держится внешним объектом, насколько и субъектом, — подобно этому и душа в качестве отношения к внутреннему объекту имеет во внутреннем объекте своего представителя и потому всегда оказывается в известном смысле еще и отличною от субъекта, вследствие чего и может восприниматься как нечто отличное от него. Вот почему душа представляется Прометею как нечто совершенно отличное от его индивидуального эго. Даже тогда, когда человек всецело отдает себя внешнему миру, этот мир все-таки еще является объектом, отличным от него; подобно этому и бессознательный мир выступает в качестве объекта, отличного от субъекта, даже и тогда, когда человек всецело отдается ему. Подобно тому как бессознательный мир мифологических образов косвенно, через переживания, вызываемые внешней вещью, говорит тому, кто всецело отдается внешнему миру, так и реальный внешний мир и его требования косвенно говорят тому, кто всецело отдался душе: ибо никому не дано избежать этих двух действительностей. Если кто-нибудь всецело уходит вовне, то ему приходится изживать свой миф; если же он уходит вовнутрь, то ему приходится превращать в сновидение свою внешнюю, так называемую реальную жизнь. Так, душа говорит Прометею: «Я — преступления бог, тебя ведущий стороною, по непроложенным тропам. Но ты не слушал, и теперь с тобою свершилось по слову моему: и вот, они украли у тебя и славу имени, и счастье твоей жизни, — и все ради меня»[1].

Прометей отклоняет царство, которое предлагает ему ангел, то есть он отвергает приспособление к данности, потому что за это требуют его душу. В то время как Субъект, именно Прометей, имеет вполне человеческую природу, душа его совершенно другого свойства. Она — демонична, пото-

[1] *Spitteler K.* Prometheus und Epimetheus. S. 24.

му что сквозь нее просвечивает внутренний объект, с которым она в качестве отношения связана, а именно сверхличное, коллективное бессознательное. Бессознательное, как историческая подпочва психики, содержит в себе в концентрированной форме весь последовательный ряд отпечатков, обусловливавший с неизмеримо давних времен современную психическую структуру. Эти отпечатки суть не что иное, как следы функций, показывающие, каким образом психика человека чаще всего и интенсивнее всего в среднем функционировала. Эти отпечатки функций представляются в виде мифологических мотивов и образов, которые встречаются у всех народов, являясь отчасти тождественными, отчасти очень похожими друг на друга; их можно проследить без труда и в бессознательных материалах современного человека. Поэтому понятно, что среди бессознательных содержаний встречаются ярко выраженные животные черты или элементы наряду с такими возвышенными образами, которые издревле сопровождали человека на его жизненном пути. Мы имеем дело с целым миром образов, беспредельность которого нисколько не уступает беспредельности мира «реальных» вещей. Подобно тому как человеку, который всецело отдается внешнему миру, мир этот идет навстречу в образе самого близкого, любимого существа, на котором он и испытает двусмысленность мира и своего собственного существа, — если уж судьба его в том, чтобы предаться до конца личностному объекту; подобно этому, перед другим человеком возникает демоническое олицетворение бессознательного, воплощающее в себе всю совокупность, всю крайнюю противоположность и двусмысленность мира образов. Это определение явления, выходящее из рамок нормальной средней меры; поэтому нормальная середина и не знает этих ужасных загадок. Они для нее не существуют.

Лишь немногие достигают того предела мира, где начинается его зеркальное отображение. Для того, кто стоит всегда в середине, душа имеет человеческий, а не сомнительный, демонический характер; и ближние также никогда не казались ему загадочными. Только совершенная самоотдача тому или другому началу придает им эту двусмысленность. Интуиция Шпиттелера постигла тот душевный образ, который у более простодушной натуры стал бы разве сновидением.

Так, на с. 25 мы читаем: «Пока он так метался в неистовстве и рвении своем, вкруг уст и по лицу ее вдруг зазмеились чудно тени, и беспрестанно трепетали веки и бились вверх и вниз, в то время как за мягкими пушистыми ресницами как будто что-то стерегло, грозило, кралось, *подобное огню,* коварно и таинственно ползущему по дому, или подобно тигру, что извивается в кустах и светится сквозь темную листву своим желто-пятнистым, пестрым телом».

Итак, избранный Прометеем путь жизни есть, несомненно, интровертирующий путь. Он жертвует настоящим и своим отношением к нему для того, чтобы творить далекое будущее предвосхищающею мыслью.

У Эпиметея дело обстоит совершенно иначе: он понимает, что стремление его направлено к внешнему миру и к тому, что связано с этим миром. Поэтому он говорит ангелу: «Отныне же мое желание направлено на истину; и вот, смотри, душа моя находится в твоих руках, и если угодно тебе, то дай мне совесть, которая могла бы научить меня весьма высшим качествам и праведности духа». Эпиметей не может устоять против искушения — осуществить свое собственное назначение и подчиниться «бездушной» точке зрения. Это присоединение его к миру немедленно несет ему вознаграждение: «Случилось так, что, вот, Эпиметей, поднявшись, ощутил, как рост его стал выше и крепче дух его, все существо его объединилось и чувства все его здоровы стали в спокойствии могучем и отрадном. Он возвращался бодрыми шагами по долине, прямым путем, как тот, кому никто не страшен, с открытым взором, как человек, одушевленный мыслью о собственном богатстве».

Он, как говорит Прометей, продал за «высшие качества свою свободную душу». Он утратил свою душу (в пользу своего брата). Он пошел за своей экстраверсией, а так как она ориентируется по внешнему объекту, то он растворился в желаниях и чаяниях мира, сначала наружно, к величайшей своей пользе. Он стал экстравертным, после того как долгие годы, по примеру брата, прожил в одиночестве, как *экстраверт, исказивший себя в подражании интроверту*. Такая «непроизвольная симуляция в характере» (Paulhan, «simulation dans le caractere») встречается нередко. Поэтому превращение его в настоящего экстраверта является шагом вперед по направлению к «истине» и заслуживает выпавшей на его долю награды.

В то время как тираническая требовательность души мешает Прометею вступить в какое бы то ни было отношение к внешнему объекту и ему приходится в служении своей душе приносить самые суровые жертвы, Эпиметей получает действенную для начала защиту против грозящей экстраверту опасности совершенно потерять себя перед властью внешнего объекта. Эта защита является в лице совести, опирающейся на традиционные «правильные понятия», то есть на ту, унаследованную нами сокровищницу житейской мудрости, которой не следует пренебрегать и которой общественное мнение пользуется так же, как судья уложением о наказаниях. Тем самым Эпиметею дано ограничение, мешающее ему отдаваться объекту в той мере, в какой Прометей отдается своей душе. Ему это запрещает совесть, занимающая в нем место души. Вследствие того что Прометей отвращается от мира людей и от их кодифицированной совести, он попадает под господство своей жестокой владычицы — души и под ее кажущийся произвол, а за свое пренебрежение к миру он платит беспредельным страданием.

Однако мудрое ограничение безукоризненной совестью настолько помрачает зрение Эпиметея, что он принужден слепо изживать свой миф

постоянным чувством правильного поступания, — потому что он всегда остается в согласии со всеобщим ожиданием и всегда имеет успех, потому что исполняет желания всех. Именно таким люди хотят видеть царя, и таким его осуществляет Эпиметей, вплоть до бесславного конца, все время сопровождаемый и поддерживаемый всеобщим одобрением. Его уверенность в себе и самоудовлетворенность, его непоколебимая вера во всеобщее значение его личности, его несомненно правильное поступание и его чистая совесть позволяют нам без труда узнать тот характер, который описывает Джордан. Сравним с этим описанное на с. 102 и сл. посещение Эпиметеем больного Прометея, когда король Эпиметей желает исцелить страдающего брата: «Когда они все это совершили, царь выступил вперед и, опираясь левой и правой рукой на друга, он начал говорить, сказал приветствие и вымолвил благонамеренное слово: ”Глубоко сокрушаешь ты меня, о Прометей, возлюбленный мой брат! Но все же ты не падай духом; смотри, вот мазь, испытанное средство против всех недугов: она чудесно исцеляет как жар, так и озноб; воспользуйся же ею и пусть она послужит тебе и в утешение и в мзду”. Сказавши так, он взял свой посох, и, привязав к нему лекарства, он осторожно брату протянул его с торжественной миной. Но Прометей, едва почуяв мази аромат и увидав ее наружный вид, тотчас же с отвращением отвернулся. Тогда король возвысил, изменив, свой голос, пророчески заговорил и закричал в горячем рвении: ”По истине скажу, нуждаешься ты явно в большем наказании, и недостаточно проучен ты своей судьбой”. Сказавши так, он вынул зеркало из-под плаща и начал объяснять ему все с самого начала, красноречиво излагая все проступки брата».

Эта сцена является меткой иллюстрацией к словам Джордана: «Если возможно, он должен понравиться обществу; если нельзя понравиться, он должен удивить его; если же нельзя ни понравиться, ни удивить, он должен, по крайней мере, напугать и потрясти его»[1]. В вышеописанной сцене мы видим почти то же движение по восходящей линии. На Востоке богатый человек обнаруживает свое достоинство тем, что показывается в обществе не иначе, как опираясь на двух рабов. Эпиметей пользуется этой позой для того, чтобы произвести впечатление. С благодеянием должно быть тесно связано увещание и моральное назидание. А если это не действует, то нужно, по крайней мере, чтобы слушатель был испуган образом своей собственной низости. Потому что все сводится к тому, чтобы произвести впечатление. Американская поговорка гласит: «В Америке имеют успех два сорта людей: тот, который действительно способен на что-нибудь, и тот, который ловко симулирует свои способности». Иными словами: видимость иногда имеет такой же успех, как и действительное достижение. Экстравертный

[1] Jordan: «Society must be pleased, if possible; if it will not be pleased, it must be astonished, if it will neither be pleased, nor astonished, it must be pestered and shocked».

человек такого рода прекрасно пользуется видимостью. Интроверт стремится достигнуть того же насильственно и злоупотребляет для этого своими силами.

Если мы соединим Прометея и Эпиметея в одной личности, то получится человек, наружно представляющий собою Эпиметея, а внутренне — Прометея; причем обе тенденции непрерывно раздражают друг друга и каждая из них старается окончательно склонить эго на свою сторону.

2. Сравнение Прометея Шпиттелера с Прометеем Гете

Является в высокой степени интересным сравнить это понимание Прометея с гетевским его изображением. Думаю, что мы имеем достаточное основание предположить, что Гете принадлежит скорее к экстравертному, чем к интровертному типу, тогда как Шпиттелера я отношу именно к последнему типу. Полное доказательство правильности такого предположения возможно было бы лишь на основании пространного и тщательного изучения и анализа биографии Гете. Мое предположение основано на множестве разных впечатлений, о которых я, однако, не хочу упоминать, чтобы не впасть в недостаточно обоснованные утверждения.

Интровертная установка отнюдь не должна непременно совпадать с образом Прометея; я хочу этим сказать, что традиционную фигуру Прометея можно было бы и иначе истолковать. Так, например, в платоновском «Протагоре» мы находим именно эту другую версию: там не Прометей, а Эпиметей распределяет жизненную силу между существами, которых боги только что создали из земли и огня. Тут, как и вообще в мифе, Прометей (согласно античному вкусу) является хитроумным и изобретательным. И вот, у Гете мы находим два разных понимания. В отрывке «Прометей», написанном в 1773 году, Прометей является упрямым, полагающимся на самого себя, богоподобным, презирающим богов созидателем и творцом. Душа его — Минерва, дочь Зевса. Отношение Прометея к Минерве во многом похоже на отношение Шпиттелерова Прометея к душе. Так, Прометей говорит Минерве:

«Мне с самого начала
Твои слова небесным светом были.
Всегда как будто бы моя душа
С самой собою говорила:
Она вся раскрывалась —
И схожие гармонии звучали
Из ней самой,
И божество вещало,
Когда, я думал, говорил я сам,

Когда же думал — божество вещает,
То сам я говорил.
Так я с тобою
Соединен; так глубока,
Вечна моя любовь к тебе!»

И дальше:

«Как сладостно мерцающий тот свет
Склонившегося солнца
Там стелется по высям
Угрюмого Кавказа
И душу сладким миром мне объемлет,
Всегда, и в самом
Отсутствии, присутствуя со мною, —
Так силы развивались мои
С дыханьем каждым
Из воздуха твоих небес»[1].

Прометей Гете тоже стоит в зависимости от своей души. Сходство с отношением Шпиттелерова Прометея к душе очень большое. Так, Прометей Шпиттелера говорит своей душе: «И если даже все они похитят у меня, останусь все-таки безмерно я богатым, пока пребудешь ты со мною и будешь сладкими устами называть меня "мой друг", и будешь на меня взирать, склоняя надо мной твой гордый, благодатный лик».

Но, несмотря на сходство этих двух образов и их отношения к душе, между ними есть и существенное различие: Прометей Гете — созидатель и творец, и Минерва одушевляет его глиняные статуи. Прометей Шпиттелера, напротив, не творит, а претерпевает: творит только его душа, но ее творчество скрыто и таинственно. Она говорит ему, прощаясь: «Теперь расстанусь я с тобой: смотри, меня великое ждет дело, исполненное мощного труда; великий опыт необходим, чтобы я его свершила»[2].

По-видимому, у Шпиттелера прометеевская творческая работа приходится на долю души, тогда как сам Прометей только претерпевает муки творческой души. У Гете же Прометей самодеятелен, и деятельность его прежде всего и исключительно творческая; именно на основе своей собственной творческой силы Прометей и непокорствует богам:

«Кто мне помог
С титанами бороться?

[1] *Гете И.* Собр. соч. 2-е изд. СПб.: Н.В. Гербель, 1892. Т. 2. С. 268.
[2] *Spitteler K.* Prometheus und Epimetheus. S. 28.

Кто спас меня от смерти,
От рабства?
Не все ж само ты совершило,
Святое пламенное сердце?»[1]

В отрывке у Гете характер Эпиметея очерчен скудно; он во всех отношениях ниже Прометея, он защитник того коллективного чувства, которое в служении душе не видит ничего, кроме «упрямства». Вот что Эпиметей говорит Прометею:

«Ты одинок стоишь!
Не понимаешь ты, упрямец,
Что это было за блаженство,
Когда бы боги, ты,
И все твои, и небо, и весь мир
Себя единым целым ощутили!»[2]

Намеки, имеющиеся в гетевском отрывке Прометея, слишком скудны для того, чтобы мы могли на основании их распознать характер Эпиметея. Характеристика же Прометея, данная Гете, обнаруживает типичное отличие его от Прометея Шпиттелера. Гетевский Прометей творит, и творчество его направлено во внешний мир, он наполняет пространство образами, которые оформлены им и оживлены его душою, он населяет землю созданиями, порожденными его творчеством; и в то же время он является учителем и воспитателем людей. У Шпиттелерова же Прометея, напротив, все уходит вовнутрь, исчезает во мраке душевных глубин, подобно тому как и он сам исчезает из мира, удаляется даже из своей ближайшей родины, как бы для того, чтобы стать еще более невидимым. Согласно принципу компенсации, принятому в нашей аналитической психологии, душа (то есть олицетворение — персонификация — бессознательного) должна быть в таком случае особенно активной и подготовлять некое дело, которое остается пока еще невидимым. Кроме вышеприведенного места у Шпиттелера есть еще одно подробное описание этого ожидаемого процесса эквивалентной замены, а именно в интермедии, посвященной Пандоре.

Пандора, эта загадочная фигура в мифе о Прометее, является у Шпиттелера божьей дщерью, не имеющей никакого другого отношения к Прометею, кроме одного, самого глубокого. Такое понимание примыкает к истории мифа, в котором женщина, завязывающая отношение с Прометеем, есть или Пандора, или Афина. Душа мифологического Прометея

[1] *Гете И*. Собр. соч. 2-е изд. С. 278.
[2] Там же. С. 267.

имеет отношение к Пандоре или Афине, так же как и у Гете. У Шпиттелера же произошло замечательное раздвоение, уже намеченное, правда, в историческом мифе, где Прометей и Пандора соприкасаются с аналогичными Гефестом и Афиной. Гете предпочел версию Прометей–Афина. У Шпиттелера же, напротив, Прометей изъят из божественной сферы и ему дана собственная душа. Но его божественность и его мифологическое изначальное отношение к Пандоре сохраняются при этом в потустороннем небесном мире в качестве космических противообразов и действуют самостоятельно. Дела, происходящие в потустороннем мире, суть дела, происходящие по ту сторону нашего сознания, то есть в области бессознательного. Поэтому интермедия о Пандоре есть изображение того, что происходит в бессознательном Прометее во время его страданий. Исчезнув в мире и разрушив последний мост, связывающий его с человечеством, Прометей погружается в глубину себя самого, и единственной его средой, единственным его объектом является он сам. Вследствие этого он становится «богоподобным», ибо бог, согласно его определению, есть то существо, которое всюду покоится в самом себе, и всегда и всюду, в силу своего вездесущия, имеет себя самого предметом. Само собою разумеется, что Прометей чувствует себя совершенно не богоподобным, а, напротив, в высшей степени несчастным. А после того, как приходит Эпиметей для того, чтобы оплевать его страдания, начинается интермедия в потустороннем мире, и понятно, что это происходит именно в тот момент, когда всякое отношение Прометея к внешнему миру является вытесненным до полного его пресечения. Опыт свидетельствует о том, что это как раз те моменты, когда содержания бессознательного наиболее способны приобретать самостоятельность и живость настолько, что они могут даже осиливать сознание[1]. И вот, в бессознательном, состояние Прометея отображается следующим образом: «И в тот же день, на сумрачной заре, в безмолвном одиночестве лугов, над совокупностью миров, бог шествовал, творец всего живого, свершая свой проклятый круг, покорный странной сущности своей загадочной и злой болезни.

Сей недуг никогда не позволял ему окончить труд обхода своего; он на стезе своей не находил покоя, но вечно, ровным ходом, он день за днем и год за годом свершал все тот же круг по тихой луговине, ступая тяжело, главу склонивши долу, с наморщенным челом и с ликом искаженным, вперяя сумрачные взоры всегда в центр круга.

И ныне, в то время, как он совершал все то же, что каждый день, по непреложному свершенью, и ниже от скорби преклонялась голова и в утомленьи тяжелей влачились ноги, и от мучительной бессонной ночи казалось, что иссяк источник его жизни; из сумерек и мглы предстала

[1] *Jung C.G.* Inhalt der Psychose. *Юнг К.Г.* Психоз и его содержание // Работы по психиатрии. СПб., 2000. С. 177.

вдруг Пандора, дочь младшая его; к святому месту походкой неуверенно-стыдливой она приблизилась, смиренно стала одаль, скромным взором приветствуя отца, благоговейно вопрошая его молчаньем уст своих».

Ясно без дальнейших объяснений, что бог страдает недугом Прометея. Ибо, подобно тому как Прометей всю свою страсть, все свое либидо направляет потоком в свою душу, в свою внутреннюю глубину и посвящает всего себя на служение своей душе, так и бог его совершает «круговой обход» вокруг мирового центра, истощая себя в этом, совершенно так, как Прометей, уже близкий к полному угасанию. Это значит, что его либидо целиком перешло в область бессознательного, где и должен подготовиться эквивалент, потому что либидо есть энергия, которая не может исчезнуть бесследно, но всегда создает некоторый эквивалент. Эквивалентом является Пандора и то, что она приносит отцу, а именно драгоценное сокровище, которое она хотела бы подарить людям для облегчения их страданий.

Если мы перенесем эту сцену в человеческую сферу Прометея, то это означает следующее: пока Прометей страдает в состоянии «богоподобия», душа его подготовляет некое создание, предназначенное для того, чтобы облегчить страдания человечества. С этим произведением душа его стремится к людям. Однако это произведение, которое душа Прометея в действительности подготовляет и творит, вовсе не тождественно с даром Пандоры. Сокровище Пандоры есть бессознательное отображение, *символически* представляющее собою действительное создание души Прометея. Из текста с несомненностью вытекает, что именно представляет собой это сокровище: это *бог-спаситель,* обновление солнца[1].

Это страстное желание выражается в недуге бога, он томится по возрождению, и вследствие этого вся его жизненная сила устремляется назад в центр его самости, то есть в глубину бессознательного, из которой жизнь возрождается вновь. Поэтому появление этого сокровища в мире описывается так, как если бы воспроизводилась картина рождения Будды из Лалитавистары[2]: Пандора кладет свое сокровище под ореховое дерево, подобно Майе, рождающей свое дитя под смоковницей.

«В полуночной тени, под деревом оно пылает, искрится и пламенеет вечно; подобно утренней звезде на темном небе лучится вдаль алмазное сверканье».

«И даже пчелы и бабочки, порхавшие над цветником, поспешно прилетели, играя и носясь вокруг чудесного младенца». «...И жаворонки из воздушных сфер падением тяжелым опускались, исполненные жажды благоговейно поклониться новорожденному прекраснейшему лику солнца, и вот, совсем вблизи, они смотрели в белизну лучистого сиянья и трепетали сердцем».

[1] Относительно мотива сокровища и возрождения я должен сослаться на мою книгу: *Юнг К.Г.* Символы трансформации. М., 2000. Ч. II. Гл. IV, V.

[2] *Spitteler K.* Prometheus und Epimetheus. S. 126.

«А надо всем отечески и милостиво возвышалось избранное дерево с его гигантской лиственной короной, с тяжелым зеленеющим плащом и царственные руки простирало как бы в защиту над головами своих детей.

И множество ветвей любовно нагибалось, склоняясь до земли, как изгородью защищая сокровище от посторонних взоров, ревнуя и стремясь сберечь себе, одним себе все наслажденье незаслуженным благодеяньем дара; и тысячи бесчисленных нежно-одушевленных листьев дрожали, трепетали от блаженства и лепетали в радостном волненьи, слагая мягкий чисто-звучный хор и шелестя в аккордах: "Кто знал бы, что сокрыто под смиренной кровлей, кто ведал бы, какое сокровище покоится средь нас!"»

Когда для Майи пришел час родить, она родила своего младенца под смоковницей, опускавшей для защиты свою лиственную корону до земли. От воплотившегося Бодхисатвы по миру распространяется неизмеримое сияние, боги и природа принимают участие в его рождении. Как только Бодхисатва ступает на землю, из-под его ног вырастает огромный лотос, и, стоя в лотосе, он созерцает мир. Отсюда тибетская молитвенная формула: om mani padme hum = О, какая драгоценность в лотосе! В момент возрождения Бодхисатва находится под избранным деревом Bodhi (познания), где он и становится Буддой (просветленным). Это возрождение или обновление сопровождается тем же световым сиянием, теми же чудесами природы и появлением богов, как и рождение его.

Но в мире Эпиметея, где царит лишь совесть, а не душа, утрачивается неизмеримая драгоценность. Ангел приходит в ярость от тупоумия Эпиметея и кричит ему: «Да разве не было души в тебе, что, дик и неразумен, ты, как животное, запрятался пред дивным божеством?»[1]

Ясно, что сокровище Пандоры есть обновление бога, новый бог; но свершается это в божественной сфере, то есть в бессознательном. Предчувствия этого процесса, переливающиеся в сознание, не воспринимаются эпиметеевским элементом, который господствует над отношениями к внешнему миру. В последующих отделах[2] Шпиттелер изображает это подробно: мы видим, что мир, то есть сознание и его рациональная, на внешних объектах ориентированная установка, — не способен правильно оценить достоинство и значение этого сокровища. От этого сокровище утрачивается безвозвратно.

Обновленный бог означает обновленную установку, то есть обновленную возможность интенсивной жизни, новое обретение жизни, ибо, психологически говоря, бог всегда обозначает высшую ценность, то есть наибольшую сумму либидо, величайшую жизненную интенсивность, высшее качество психологической жизнедеятельности. Согласно этому как прометеевская, так и эпиметеевская установки оказываются у Шпиттелера не-

[1] Шпиттелер изображает пресловутую совесть Эпиметея как маленькое животное. Это и соответствует оппортунистическому инстинкту животных.

[2] *Spitteler K.* Prometheus und Epimetheus. S. 132 ff.

удовлетворительными. Обе тенденции диссоциируются: эпиметеевская установка гармонирует с данным состоянием мира, прометеевская же, напротив, не гармонирует, и поэтому она должна добиваться обновления жизни. И действительно, она вырабатывает новую установку по отношению к миру (дарованная миру драгоценность), однако не находя отклика для нее в Эпиметее. Несмотря на это, мы без труда можем признать, что дар Пандоры обозначает у Шпиттелера символическую попытку разрешить проблему, на которую мы уже указывали раньше, при обсуждении писем Шиллера, именно проблему объединения дифференцированной и недифференцированной функций.

Но прежде чем исследовать далее эту проблему, мы должны вернуться к Прометею Гете. Как мы уже видели, между творческим Прометеем Гете и страдающей фигурой, изображенной Шпиттелером, имеются несомненные различия. Дальнейшее важное различие состоит в их отношении к Пандоре. У Шпиттелера Пандора является потусторонним, принадлежащим *к* божественной сфере двойником души Прометея; напротив, у Гете она есть целиком творение и дочь титана, стоящая, следовательно, в отношении безусловной зависимости от него. Отношение гетевского Прометея к Минерве уже ставит его на место Вулкана, а тот факт, что Пандора есть всецело его создание, а не существо, сотворенное богами, делает его богом-творцом и тем самым удаляет его за пределы человеческой сферы. Вот почему Прометей говорит:

«И божество вещало,
Когда, я думал, говорил я сам;
Когда же думал, — божество вещает,
То сам я говорил».

У Шпиттелера, напротив, всякая божественность снята с Прометея и даже душа его есть лишь неофициальный демон; божество утверждается само по себе, отдельно от человеческой сферы. Гетевское понимание антично, поскольку оно подчеркивает божественность титана. Согласно этому, фигура Эпиметея отходит сравнительно на задний план, тогда как у Шпиттелера Эпиметей выступает гораздо положительнее. Однако в «Пандоре» Гете дает нам, к счастью, место, характеризующее Эпиметея полнее, чем фрагмент, разобранный нами выше. Вот как Эпиметей рекомендует здесь себя самого:

«Мой день едва от ночи отделится
И моего несу я тягость имени:
Эпиметеем нарекли родители
Меня, чтоб вечно о прошедшем думал я,
Чтоб воскрешал, в томительной игре ума,

Былое в смутных образах возможности.
Так тяжко было бремя это юноше,
чтобы с нетерпеньем в жизнь я смело бросился
И, ветреный, ловил я настоящее,
и новою заботой отягчал себя»[1].

Этими словами Эпиметей определяет свою сущность: он углубляется мыслью в прошедшее и не может уже освободиться от Пандоры, которую он (по классическому сказанию) взял себе в жены, иными словами, он уже не может отделаться от ее вспоминающегося образа; сама же она давно ускользнула от него, оставив ему свою дочь Эпимелейю, заботу, и взяв с собою Эльпору, надежду. И вот здесь Эпиметей изображен так отчетливо, что мы можем установить, какую психологическую функцию он собою представляет. Тогда как Прометей и в «Пандоре» все тот же творец и ваятель, ежедневно ранним утром поднимающийся со своего ложа, с неиссякающей жаждой творить и воздействовать на мир, — Эпиметей, напротив, всецело отдается фантазиям, грезам и воспоминаниям, исполненный тревожных забот и озабоченных размышлений. Пандора выступает как создание Гефеста, отвергнутая Прометеем, но избранная в супруги Эпиметеем. О ней он говорит: «И скорбь отрадна о таком сокровище». Пандора для него — драгоценное сокровище, высшая ценность.

«Зато навек она моя, прекрасная!
Не верх ли блаженства был мной изведан?
Красой владел я, был сердцем ей предан,
В весенних цветах мне явилась она,
Ее я приял — грудь восторгом полна!
Рассеялся мрачный туман заблужденья,
Я к небу приблизился, полн упоенья,
Ты хочешь ее вознести похвалой,
Она же все выше царит над тобой;
Пред нею — вся прелесть земная постыла;
Начнет говорить ли — уж всех убедила;
Бороться ль с ней хочешь — и видишь, что слаб;
Смириться ли медлишь — и ты уж ей раб.
В добре и любви ввек она не откажет;
Что слава? Она ее тщетность докажет
И, целью единою став на пути,
Заставит тебя к этой цели идти.
Ты хочешь быть властным, но ей ты уступишь,
Ее ни умом, ни богатством не купишь,

[1] *Гете И.* Собр. соч. СПб., 1894. Т. 4. С. 538.

Она к нам нисходит во многих видах:
Парит над водами, блестит на лугах,
Как звуки мелодий, как красок сиянье —
И формой возвышено в них содержанье,
И тем ему высшая сила дана.
Мне — юной женою явилась она»[1].

Как с отчетливостью показывают эти стихи, Пандора имеет для Эпиметея значение душевного образа, она изображает для него душу: отсюда ее божественная власть, ее непоколебимое превосходство. Всюду, где такие атрибуты приписываются известным лицам, можно с уверенностью делать вывод, что эти лица являются носителями символа, то есть что они суть облики (imagines) для проецированных содержаний бессознательного. Потому что именно содержания бессознательного действуют с вышеописанной превосходящей силой, особенно так, как Гете бесподобно определяет словами:

«Ты хочешь быть властным, но ей ты уступишь!»

Этими словами превосходно описано то своеобразное аффектное усиление известных содержаний сознания, которое возникает через ассоциацию с аналогичными содержаниями бессознательного. Это усиление имеет в себе что-то демонически-понуждающее, следовательно, некое «божественное» или «дьявольское» действие.

Мы охарактеризовали выше гетевский образ Прометея как экстравертный. Он и в «Пандоре» остается таким же, однако здесь отсутствует отношение Прометея к душе, к бессознательно женственному. Но зато выступает Эпиметей, как устремленный внутрь, как представитель интровертного типа. Он сосредоточенно испытует, он воскрешает воспоминания из гробницы прошлого, он «думает». Он совершенно не похож на Эпиметея Шпиттелера. Поэтому мы имеем право сказать, что здесь (в гетевской «Пандоре») действительно осуществляется вышеуказанный случай, а именно: Прометей представляет собою экстравертную, деятельную установку, а Эпиметей интровертную, сосредоточенно размышляющую. Итак, этот Прометей есть в экстравертной форме приблизительно то самое, что Прометей Шпиттелера есть в интровертной форме. Напротив, в «Пандоре» Прометей вполне предается творчеству для коллективных целей, он устроил в своей горе настоящее фабричное производство, где выделываются товары для потребления всего света. Поэтому он является отрешенным от своего внутреннего мира; это отношение присуще на этот раз Эпиметею, а именно тому вторичному и чисто реактивному мышлению и чув-

[1] *Гете И.* Собр. соч. Т. 4. С. 555–556.

ству экстравертного человека, которому свойственны все признаки недостаточно дифференцированной функции. Именно потому Эпиметей и оказывается всецело подчиненным Пандоре, отданным на ее гнев и милость, что она во всех отношениях превосходит его. Психологически говоря, это значит, что сознательная, эпиметеевская функция экстравертного человека, то есть это фантастическое, углубляющееся и размышляющее представление, — усиливается благодаря привхождению души. Если душа объединяется с недостаточно дифференцированной функцией, то приходится сделать вывод, что полноценная или дифференцированная функция оказывается чрезмерно коллективной, то есть служит коллективной совести[1], а не свободе. Каждый раз, как это имеет место — а это случается очень часто, — менее дифференцированная функция, то есть «другая сторона», усиливается благодаря патологической эгоцентричности, то есть экстраверт заполняет свое свободное время меланхолическими или гипохондрическими размышлениями, если не истерическими фантазиями и тому подобными симптомами[2]; напротив, интроверт выбивается из сил в борьбе с чувством своей неполноценности, которое навязчиво охватывает его и настраивает его не менее печально[3].

Не более этого похож и Прометей в «Пандоре» на Прометея Шпиттелера. Он есть лишь коллективное стремление к деятельности, которое в своей односторонности свидетельствует о вытеснении эротики. Сын его, Фильэрос[4], есть чистая эротическая страсть; ибо, как это часто случается у детей, он в качестве сына своего отца должен под давлением бессознательного принуждения наверстывать то, что родители изжили недостаточно.

Показательно то, что Эпимелейя, то есть забота, является дочерью Эпиметея, непредусмотрительного, обдумывающего всегда лишь после совершения. Фильэрос любит Эпимелейю, дочь Пандоры, и таким образом искупается вина Прометея, отвергнувшего Пандору. В то же время Прометей и Эпиметей соединяются, и притом так, что суетливая деятельность Прометея оказывается непризнанной эротикой, а вечная оглядка Эпиметея осмысливается как разумная заботливость, которой хотелось бы задержать столь же непрерывное творчество Прометея и ограничить его правильной мерой.

Эта гетевская попытка разрешить проблему, выросшая, по-видимому, из экстравертной психологии, приводит нас обратно к шпиттелеровской попытке разрешения оставленной нами выше для исследования фигуры Прометея, созданной Гете.

---

[1] «Все лучшие свойства души», о которых говорит Шпиттелер.

[2] Это может быть заменено также, в виде компенсации, повышенной общительностью, интенсивной общественной жизнью, в быстрой смене которой человек ищет забвения.

[3] В виде компенсации здесь может наступить болезненно-повышенная трудовая деятельность, которая также служит вытеснению.

[4] Фильэрос — любящий Эроса.

Прометей Шпиттелера, подобно своему богу, отвращается от мира, от периферии, и обращает взор вовнутрь, в центр, к «тесному проходу» возрождения. Эта концентрация, или интроверсия, отводит либидо понемногу в область бессознательного. От этого деятельность бессознательных содержаний усиливается; душа начинает «работать» и создает некое произведение, стремящееся всплыть из бессознательного на поверхность сознания. Но у сознания две установки: прометеевская, отводящая либидо от мира, интровертирующая и ничего не дающая, и эпиметеевская, непрерывно отдающая, лишенная души, руководимая притязаниями внешнего объекта. Когда Пандора приносит свой дар миру, то, психологически говоря, это означает, что некий драгоценный бессознательный продукт почти уже достигает экстравертного сознания, то есть отношения к реальному миру. Хотя прометеевская сторона, то есть художник, интуитивно постигает высокую ценность этого произведения, однако его личное отношение к миру настолько подвластно во всех отношениях традиции, что произведение воспринимается именно лишь как произведение искусства, а не как еще и то, что оно на самом деле есть, то есть не как символ, означающий обновление жизни. Но для того чтобы оно вышло из рамок чисто эстетического значения и вступило в действительность, оно должно было бы войти и в жизнь, и притом так, чтобы оно было воспринято ею и переживалось в ней. Но если установка оказывается, главным образом, интровертной и направленной только на абстракцию, тогда функция экстраверсии является неполноценной, то есть скованной коллективным ограничением. Это ограничение не допускает, чтобы созданный душою символ стал живым. От этого сокровище утрачивается; но нельзя действительно жить, если «бог», то есть высшая, жизненная ценность, выраженная в символе, не может стать живою. Поэтому утрата сокровища означает вместе с тем и начало гибели Эпиметея.

И вот начинается энантиодромия: вместо того чтобы за хорошим состоянием, как склонны полагать рационалисты и оптимисты, следовало еще лучшее — потому что ведь все движется в «восходящем развитии», — человек с отменной совестью и общепризнанными в их значении нравственными принципами заключает договор с бегемотом и его злой свитой и даже продает черту вверенных ему детей божиих. Психологически говоря, это означает, что коллективная, недифференцированная установка по отношению к миру убивает высшие ценности человека и тем самым становится разрушительной силой, действенность которой возрастает до тех пор, пока прометеевская сторона, то есть именно идейная и абстрактная установка, не отдаст себя на служение душевному сокровищу и в качестве истинного мирового Прометея не зажжет нового огня. Шпиттелеровский Прометей должен выйти из своего одиночества и с опасностью для жизни сказать людям, что они заблуждаются и в чем именно они заблуждаются. Он должен признать

неумолимость истины, подобно тому как гетевский Прометей, в лице Фильэроса, должен испытать неумолимость любви.

Что деструктивный элемент в эпиметеевской установке действительно есть не что иное, как традиционная и коллективная ограниченность, это ясно обнаруживает бешеная ярость Эпиметея против «ягненочка», являющегося прозрачной карикатурой на традиционное христианство. В этом аффекте прорывается нечто, хорошо известное нам по «празднику осла» в «Заратустре», вышедшем в свет приблизительно в то же время. В этом выражается целое течение современности.

В самом деле, человек постоянно забывает, что нечто, бывшее когда-то добром, не может оставаться добром всегда и вечно. Однако он долго еще идет по старым путям, которые когда-то были хороши, идет и тогда, когда они уже стали плохими, и лишь ценою величайших жертв и неслыханных усилий может он освободиться от иллюзии и понять, что то, что когда-то было хорошо, ныне, быть может, устарело и уже не хорошо. Так бывает с человеком и в малом, и в большом. Ему едва-едва удается отрешиться от некогда хороших путей и обычаев своего детства, даже тогда, когда вредность их давно уже доказана. То же самое, но в гигантском увеличении происходит и с изменением исторической установки. Всеобщая установка соответствует религии, а смены религий принадлежат к самым мучительным моментам мировой истории. Конечно, наше время отличается в этом отношении таким ослеплением, равное которому трудно найти. Думают, что достаточно признать какую-нибудь исповедную формулу неправильной и неверной, чтобы психологически освободиться от всех традиционных влияний христианской или иудейской религии. Верят в просвещение, как если бы интеллектуальное изменение могло каким-нибудь образом оказать более глубокое влияние на душевные процессы или даже на бессознательное! При этом совершенно забывают, что религия двух прошедших тысячелетий есть психологическая установка, особого рода приспособление к внутреннему и внешнему миру, создающее определенную форму культуры и тем самым некую атмосферу, на которую интеллектуальное отрицание не имеет никакого влияния. Правда, интеллектуальные уклонения важны симптоматически, как показатель грядущих возможностей, но более глубокие слои психики долго еще продолжают работать в прежней установке, повинуясь психической инерции. Вот почему бессознательное сохранило в себе язычество живым. Легкость, с которой восстает античный дух, можно наблюдать в эпоху Ренессанса. Легкость, с которой восстает гораздо более древний примитивный дух, можно наблюдать в наше время, быть может еще лучше, чем в какую-нибудь другую исторически известную эпоху.

Чем глубже коренится какая-нибудь установка, тем насильственнее должны быть те попытки, которые должны освободить от нее. Клич эпо-

хи просвещения «Ecrasez l'infame» («Раздавите гадину») положил начало тому религиозно-низвергающему движению в пределах Французской революции, которое психологически было не чем иным, как исправлением установки по существу, исправлением, лишенным, однако, универсальности. С тех пор проблема всеобщего изменения установки больше не сходила со сцены; напротив, она вновь возникала во многих выдающихся умах XIX века. Мы видели, каким образом Шиллер пытался справиться с этой проблемой. В подходах Гете к проблеме Прометея–Эпиметея мы опять видим попытку соединить так или иначе более высокодифференцированную функцию, соответствующую христианскому идеалу предпочтения добра, с менее дифференцированной функцией, вытеснение и непризнание которой опять-таки соответствует христианскому идеалу отвержения зла[1].

То затруднение, которое Шиллер пытался преодолеть на путях философски-эстетических, облекается через символ Прометея и Эпиметея в образ античного мифа. Тем самым здесь свершается то, что я уже раньше выделял как типичное и закономерное, а именно: когда человек стоит перед трудной задачей, которую он не может разрешить имеющимися у него в распоряжении средствами, тогда автоматически наступает возвратное устремление либидо, то есть регрессия. Либидо отвлекает себя от настоящей проблемы, интровертируется и оживляет в бессознательном более или менее первобытную аналогию сознательной ситуации вместе с каким-нибудь прежним способом приспособления. Этим законом обусловлен и выбор символа у Гете: Прометей был спасителем, который принес свет и огонь изнывающему во тьме человечеству. Конечно, Гете мог бы найти в своем знании и другого Спасителя; поэтому приведенная только что детерминанта недостаточна здесь для объяснения. Вернее было бы искать основание и в античном духе, который именно в то время, на исходе XVIII века, ощущали и ценили как начало, безусловно компенсирующее, и притом во всех отношениях — эстетически, философски, морально и даже политически (фильэллинизм). Именно язычество античного мира, которое прославлялось как «свобода», «наивность», «красота» и т. д., отвечало томлению той эпохи. Это томление возникало, как Шиллер ясно указывает, из ощущения половинчатости, душевного варварства, моральной несвободы, некрасивости. А эти ощущения возникали все вместе из односторонней оценки и из того связанного с нею факта, что начинала чувствоваться психологическая диссоциация между более дифференцированной и менее дифференцированной функциями. Христианское разрывание человека на две части — полноценную и отверженную — стало нестерпимым для той эпохи, более чувствительной по сравнению с прежними эпохами. Греховность сталкива-

[1] Ср.: *Гете И*. Тайны. Там он пытается принять розенкрейцеровское решение, а именно соединение Диониса с Христом, розы и креста. Это стихотворение не трогает. Нельзя вливать новое вино в старые мехи.

лась с ощущением вечной, естественной красоты, созерцание которой было всюду доступно людям того времени; поэтому они обращали взоры на целую эпоху назад, когда идея греховности еще не расколола целостности человека, когда высшие и низшие стороны человеческой природы еще могли уживаться вместе, в полнейшей наивности, не оскорбляя морального или эстетического чувства.

Однако попытка регрессивного возрождения застряла в самом начале, подобно тому как это случилось с фрагментом о «Прометее» и с «Пандорою». Классическое разрешение не удавалось более, ибо нельзя было отринуть промежуточных веков христианства с их переживаниями, приводящими в движение последние глубины. Поэтому стремлению к античности пришлось понемногу смягчиться, отступая в сторону Средневековья. Этот процесс ярче всего выступает в гетевском «Фаусте», где проблема берется прямо за рога. Возобновляется божественное состязание между добром и злом. Фауст, средневековый Прометей, выступает против Мефистофеля, средневекового Эпиметея, и заключает с ним договор. И здесь проблема возносится уже на такую высоту, с которой видно, что Фауст и Мефистофель оказываются одним и тем же человеком. Эпиметеевский элемент, мысленно возвращающий все вспять и сводящий все обратно к изначальному хаосу, к «потенциальному смешению всех образов», обостряется в лице дьявола и превращается в злую силу, которая противополагает всему живому «холодный дьявольский кулак» и которая хотела бы заставить свет вернуться обратно в тот материнский мрак, из которого он родился. Дьявол всюду обнаруживает чисто эпиметеевское мышление, все упрощающее и низводящее все живое на уровень изначального «ничто». Наивная страсть Эпиметея к прометеевской Пандоре становится дьявольским посягательством Мефистофеля на душу Фауста. А мудрая осторожность Прометея, заставившая его отказаться от божественной Пандоры, искупается трагическим эпизодом с Гретхен, и поздно удовлетворяющеюся тоскою по Елене, и бесконечным восхождением к верховным «матерям». («И вечно женственное влечет нас ввысь».)

Фигура средневекового волшебника таит в себе прометеевский протест против признанных богов. Волшебник сберег часть древнейшего язычества[1], он сам таит в себе существо, которого не коснулось христианское раздвоение, то есть у него есть доступ к бессознательному, которое осталось языческим и в котором противоположности находятся еще вместе, в первобытной наивности, по ту сторону всяческой греховности, но так, что, воспринятые в сознательную жизнь, они способны с той же первоначальной и потому демонически действующей силой порождать как зло, так и добро. («Частица силы я, хотящей вечно зла, творящей лишь благое».)

[1] Магическими силами очень часто обладают именно представители более древней народности. В Индии это непалийцы, в Европе — цыгане, в протестантских странах — капуцины.

Поэтому он оказывается губителем, так же как и избавителем («Фауст»: Прогулка). Эта фигура оказывается поэтому особенно подходящей для того, чтобы стать носителем символа в попытке объединения. При этом средневековый волшебник отбросил античную наивность, которая сделалась уже невозможною, и впитал в себя через самые напряженные переживания всю христианскую атмосферу. Присущая ему часть язычества должна привести его сначала к христианскому самоотречению и самоистязанию, ибо его жажда избавления так велика, что он хватается за всякое средство. Наконец, ему изменяет и христианская попытка разрешения конфликта и тогда оказывается, что возможность спасения заложена именно в жажде избавления и в упрямом самоутверждении языческой части его существа, ибо антихристианский символ обнаруживает возможность приятия зла. Это значит, что интуиция Гете постигла проблему во всей желательной остроте ее. Это, конечно, характерно, что другие, более поверхностные попытки разрешения остались незаконченными, как, например, отрывок «Прометея», «Пандора» и розенкрейцеровский компромисс, выдвигавший (в «Тайнах») синкретическое сочетание дионисийской радости с христианским самопожертвованием.

Спасение Фауста начинается с его смертью. Жизнь его сохраняла прометеевскую богоподобность, которая спала с него лишь с его смертью, то есть с его возрождением. Психологически говоря, это означает, что фаустовская установка должна прекратиться для того, чтобы создалось единство индивида. То, что сначала появилось в лице Гретхен и потом, на более высокой ступени, стало Еленой, возвышается в конце до Mater gloriosa. Исчерпать этот многозначительный символ не может быть здесь моей задачей. Я только хочу указать на то, что мы имеем здесь дело с тем исконным образом, которым усердно занимались уже гностики, а именно с идеей божественной блудницы — Евы, Елены, Марии и Софии-Ахамот.

3. Значение объединяющего символа

Если мы теперь с новоприобретенной точки зрения бросим взгляд на бессознательную обработку проблемы у Шпиттелера, то мы тотчас же заметим, что договор с дьяволом возникает не в силу намерения Прометея, а по недомыслию Эпиметея, обладающего только коллективною совестью и совершенно лишенного способности различать явления внутреннего мира. Он допускает, чтобы его определяли исключительно коллективные ценности, и вследствие этого он не замечает нового и единственного в своем роде, а это, как известно, всегда так и бывает при коллективной точке зрения, ориентированной на объект. Конечно, объективное мерило применимо к ходячим коллективным ценностям, но не к созданному заново предмету, который может быть верно оценен только в свободной оценке;

а это всегда остается делом живого чувства. Но для этого нужен человек, имеющий «душу», а не только отношение к внешним объектам.

Крушение Эпиметея начинается вместе с утратой новорожденного божьего образа. Его морально безупречное мышление, чувствование и действование отнюдь не исключают все большего проникновения элемента зла, разрушения и пустоты. Такое вторжение зла означает превращение прежнего блага в нечто вредоносное. Этим Шпиттелер хочет сказать, что прежний моральный принцип, некогда вполне верный, со временем утрачивает связь с жизнью, потому что он оказывается не в состоянии вместить в себя всей полноты жизненных явлений. Рационально правильное понятие слишком узко для того, чтобы удовлетворительно охватить и выразить жизнь в ее целом и на продолжительное время. А иррациональное событие богорождения стоит вне пределов рационального свершения. Психологически говоря, богорождение означает, что создается новый символ, новое выражение для высшей жизненной интенсивности. Все эпиметеевское в человеке и все эпиметеевские люди оказываются неспособными охватить это событие. А между тем, начиная с этого момента, найти высшую жизненную интенсивность возможно лишь на новом пути. Всякое другое направление понемногу отмирает, то есть оно обречено на разрушение и распадение.

Новый, жизнедарующий символ возникает из любви Прометея к его душе, демонический характер которой был достаточно ярко обрисован. Вследствие этого можно с уверенностью сказать, что в новый символ и его живую красоту влился также и элемент зла, ибо иначе он был бы лишен как сияющей жизни, так и красоты, ибо жизнь и красота, естественно, оказываются морально индифферентными. Поэтому эпиметеевская коллективность и не находит в этом ничего ценного. Односторонность ее моральной точки зрения окончательно ослепляет *ее*. Эта точка зрения совпадает с «ягненочком», то есть она является традиционно христианской. Поэтому ярость Эпиметея против «ягненочка» есть не что иное, как прежнее «Ecrasez l'infame», только в обновленной форме, — это возмущение против традиционного христианства, которое было не способно понять новый символ и тем направить жизнь на новый путь.

Констатирование этого факта могло бы оставить душу совсем холодною, если бы поэты не были людьми, способными читать в коллективном бессознательном. Как передовые люди своего времени, они угадывают таинственные течения, слагающиеся в данный момент, и выражают их, смотря по своим индивидуальным способностям, в более или менее красноречивых символах. Таким образом они, как настоящие пророки, возвещают о том, что происходит в бессознательном, — «волю Божию», по выражению Ветхого Завета, именно то, что, согласно этому, неизбежно обнаружится впоследствии как всеобщее явление. Спасительность действия шпиттелеровского Прометея, крушение Эпиметея, его воссоедине-

ние с живущим для души братом и отмщение ягненку со стороны Эпиметея, по своей жестокости напоминающее сцену между Уголино и архиепископом Руджиери (Данте: Inferno XXXIII), — все это подготовляет нас к разрешению конфликта, связанному с кровавым возмущением против традиционной коллективной морали.

Применительно к поэту небольших размеров можно допустить, что вершина его произведения не превышает высоту его личных радостей, страданий и желаний. У Шпиттелера, напротив, произведение его превышает пределы личной судьбы. Поэтому его разрешение проблемы не стоит одиноко. От него до Заратустры, разбивающего скрижали, всего один шаг. К ним присоединяется и Штирнер, после того как Шопенгауэр первый провозгласил отвергающее учение. Он говорил об отвержении мира. Психологически говоря, «мир» обозначает мир, каким я его вижу, мою установку по отношению к миру, ибо мир можно рассматривать как «мою волю» и «мое представление». Мир сам по себе безразличен. Мое «да» и мое «нет» создают различия. Стало быть, отвержение касается установки по отношению к миру, и притом, прежде всего, шопенгауэровской установки, которая, с одной стороны, является чисто интеллектуалистически-рациональной, а с другой стороны, переживает мир интимным чувством при помощи мистического отождествления. Это интровертная установка, следовательно, она страдает типологической противоположностью. Однако произведение Шопенгауэра значительно превышает его личность. Оно высказывает то, что многие тысячи людей неясно думали и чувствовали. Подобно этому обстоит и у Ницше: его Заратустра, прежде всего, выносит на свет содержание современного коллективного бессознательного; поэтому мы и находим у него эти решающие основные черты: иконоборческое возмущение против традиционной моральной атмосферы и приятие «самого безобразного» человека, которое приводит Ницше к его потрясающей бессознательной трагедии, изображаемой им в «Заратустре». Но то, что творческие души выносят на поверхность из коллективного бессознательного, то действительно находится в нем и рано или поздно обнаруживается в качестве явления массовой психологии. Анархизм, цареубийство, все более отчетливо совершающийся в новейшее время откол от крайнего левого социалистического течения анархических элементов с их абсолютно антикультурной программой, — все это такие явления массовой психологии, которые давно уже были высказаны поэтами и творческими мыслителями.

Поэтому мы не можем относиться равнодушно к творчеству поэтов, ибо они в своих главных произведениях и в своем глубочайшем вдохновении черпают из недр коллективного бессознательного и высказывают вслух то, о чем другие лишь грезят. Но хотя поэты все это вслух выговаривают, все же они высказывают только символ, доставляющий им эстетическое наслаждение, но не сознают при этом его истинного значения. Я не

оспариваю того, что поэты и мыслители имеют воспитательное влияние на своих современников и на потомков; однако мне кажется, что влияние их, по существу, покоится на том, что они громче и яснее высказывают то, что все знают; и лишь поскольку они выражают это всеобщее бессознательное «знание», постольку они оказывают воспитывающее или обольщающее воздействие. Наиболее сильное и непосредственное суггестивное воздействие оказывает тот поэт, который умеет выражать в подходящей форме самый поверхностный слой бессознательного. Чем глубже проникает созерцание творческого духа, тем более чуждым становится он толпе и тем сильнее становится противление со стороны тех, которые сколько-нибудь выделяются из толпы. Масса не понимает его, но бессознательно живет тем, что он высказывает; и не потому, что он это высказывает, а потому, что она живет из того коллективного бессознательного, в которое он смотрел. Правда, лучшие представители нации понимают кое-что из того, о чем он говорит, но так как высказанное, с одной стороны, соответствует тому, что происходит в массе, а с другой стороны, предвосхищает их собственные стремления, то они ненавидят творца этих идей, и притом не по злобе, а из инстинкта самосохранения. Когда же постижение коллективного бессознательного доходит до такой глубины, что сознательное выражение не ухватывает больше его содержания, тогда нельзя бывает сразу решить вопрос: имеем ли мы дело с болезненным продуктом или же с произведением, непонятным ввиду его особенной глубины? Чаще всего такое, недостаточно постигнутое, но глубоко значительное содержание бывает чем-то болезненным. А болезненные произведения по общему правилу бывают значительны. Но доступ к ним в обоих случаях труден. Слава их творцов, если она вообще приходит, бывает посмертной, а иногда опаздывает даже на несколько столетий. Утверждение Оствальда, что ныне гениальный дух может остаться без признания самое большее лишь в течение приблизительно десяти лет, — ограничивается, надо надеяться, областью технических изобретений; иначе такое утверждение было бы в высшей степени смешно.

Следует указать еще на один пункт, который кажется мне особенно важным. В «Фаусте», в «Парсифале» Вагнера, у Шопенгауэра и даже в «Заратустре» Ницше разрешение проблемы имеет *религиозный* характер. Неудивительно поэтому, что и Шпиттелер вынужден обратиться к религиозному пониманию проблемы. Если какая-нибудь проблема понимается «религиозно», то, психологически говоря, это означает: «очень значительно», «особенно ценно», «применительно к человеку в его целом», следовательно, и к его бессознательному (Царство Божие, потусторонний мир и т. д.). У Шпиттелера религиозная форма имеет даже прямо-таки чрезмерную плодотворность, причем специально религиозное теряет, конечно, в смысле глубины, но зато выигрывает в смысле мифологического богатства, архаизма и, следовательно, проспективной символи-

ки. Нагроможденные мифологические сплетения увеличивают неясность в постановке и разрешении проблемы и делают произведение Шпиттелера труднодоступным. Все то темное, причудливое и безвкусное, что всегда бывает присуще мифологической нагроможденности, затрудняет эмпатию, изолирует этим смысл поэтического произведения и придает целому несколько неприятный привкус той оригинальности, которую можно отличить от психической ненормальности лишь благодаря проявляющемуся в иных местах опасливо-заботливому приспособлению.

Мифологическое нагромождение, несмотря на всю свою утомительность и безвкусность, имеет все же одно преимущество, именно то, что символ может в нем развиваться, но, впрочем, в столь бессознательной форме, что сознательное остроумие поэта нигде не может помочь выражению смысла и обслуживает исключительно и всецело мифологическое нагромождение и облечение его в пластические образы. Поэтическое произведение Шпиттелера отличается от «Фауста», так же как и от «Заратустры», именно тем, что там сознание поэта принимало большее участие при создании смысла символа и вследствие этого мифологическое нагромождение в «Фаусте» и идейное нагромождение в «Заратустре» оказывалось оттесненным на второй план в интересах искомого разрешения. Вот почему и «Фауст», и «Заратустра» *эстетически* стоят гораздо выше шпиттелеровского «Прометея». Зато последний *правдивее* как сравнительно верное отображение действительных процессов в коллективном бессознательном.

И «Фауст», и «Заратустра» в высокой степени помогают индивидуальному преодолению данной проблемы; напротив, поэма Шпиттелера «Прометей и Эпиметей» открывает более широкий доступ к постижению проблемы и ее коллективных выявлений, и притом именно благодаря мифологическому нагромождению, поддержанному всеми возможными средствами. По существу, произведенное Шпиттелером обнаружение бессознательных религиозных содержаний приводит прежде всего к познанию *символа богообновления,* который потом пространно раскрывается в «Олимпийской Весне». Этот символ оказывается теснейше связанным с противоположностью типов и функций и, очевидно, имеет значение попытки разрешить проблему в форме обновления общей установки, что на языке бессознательного выражается как обновление бога. Богообновление есть обычный, исконный образ, который, так сказать, встречается повсюду; укажу хотя бы на всю совокупность образов умирающего и воскресающего бога и на все его примитивные стадии, вплоть до обновляющего заряжения фетишей и шуринг магической силой. Этот образ выражает, что установка изменилась и что от этого наступило новое напряжение энергии, новая возможность жизненных проявлений, новая плодовитость. Последняя аналогия объявляет многократно доказанную связь между богообновлением, с одной стороны, и сменой времен года и наступлением роста — с другой. Конечно, существует склонность объяснять при помощи этих аналогий все мифы,

связанные с временами года, с произрастанием, а также астральные и лунные мифы. Но при этом совершенно забывают, что миф, как и все психическое, не может быть обусловлен только внешним событием. Психическое привносит и свои собственные внутренние условия, так что с тем же правом можно было бы утверждать, что миф имеет чисто психологическую природу и пользуется данными метеорологических или астрономических процессов лишь как материалом для выражения. Произвольность и нелепость многих примитивных мифических утверждений делает такой способ объяснения более подходящим, чем всякий другой.

Психологически говоря, исходной ситуацией для богообновления является все увеличивающийся раскол в способе применения психической энергии, то есть либидо. Одна половина сосредоточивается на прометеевском способе применения, другая — на эпиметеевском. Понятно, что такие противоположности взаимно мешают друг другу не только в обществе, но и в индивиде. Поэтому апогей жизненной полноты (das Lebensoptimum) все более и более извлекает себя из противоположных крайностей и ищет среднего положения, которое по необходимости должно быть иррациональным и бессознательным, ибо рациональны и сознательны только противоположности. Ввиду того что средняя позиция, как объединяющая противоположность, имеет иррациональный характер и является еще не осознанной, она оказывается проецированной в образ посредствующего бога, в образ мессии или посредника. В наших западных религиозных формах — с познавательной точки зрения более примитивных — новая жизненная возможность является в виде Бога или Спасителя, который из любви или отеческой заботливости, но по собственному внутреннему решению устраняет этот раскол тогда и так, когда и как ему заблагорассудится по скрытым от нас основаниям. Детская наивность такого воззрения бросается в глаза. Восток постигнул этот процесс уже много тысяч лет тому назад и потому установил психологическое учение об избавлении, выдвигающее путь спасения в сферу человеческого изволения. Так, в индийской и китайской религиях, а также и в буддизме, объединяющем оба миропонимания, имеется представление о средней стезе, магически-действенной, спасительной и достижимой при помощи сознательной установки. Ведийское мировоззрение сознательно ищет освобождения от парных противоположностей для того, чтобы вступить на стезю спасения.

а) Брахманистическое понимание проблемы противоположностей

Санскритское слово, выражающее пару противоположностей в психологическом смысле, — есть Dvandva. Оно обозначает всякую вообще пару (например, мужчину и женщину), спор, ссору, поединок, сомнение и т. д.

Пары противоположностей были созданы уже Творцом мира. В «Законах Ману» говорится: «Далее, для различения действия, он отделил достойное от недостойного и сделал так, что творения стали подвержены парным противоположностям, как, например, страданию и удовольствию»[1]. Комментатор Куллука приводит далее такие пары противоположностей: желание и гнев, любовь и ненависть, голод и жажда, забота и мечта, честь и позор. «Этот мир обречен на постоянное страдание от пар противоположностей»[2]. И вот, существенная этическая задача заключается в том, чтобы не позволять противоположностям оказывать влияние на себя (nirdvandva = свобода, не затронутая противоположностями), но возвышаться над ними, ибо освобождение от противоположностей ведет к спасению.

Ниже привожу целый ряд подтверждений.

1. Из книги Ману[3]: «Когда он, в силу установки своего чувства, станет равнодушным ко всем объектам, тогда он достигнет вечного блаженства, как в этом мире, так и после смерти. Кто таким образом понемногу отрешится от всех условий и освободит себя от всех пар противоположностей, тот покоится в Браме».

2. Известное Наставление Кришны[4]:

«Веды ссылаются на три гуны[5]; ты же, о Арджуна, будь равнодушен к трем гунам, будь равнодушен к противоположностям (nirdvandva), будь неизменно стойким в духе».

3. В Йогасутре, приписываемой Патанджали, говорится[6]: «Тогда (в глубочайшем погружении, samadhi) наступает недосягаемость для противоположностей»[7].

4. О знающем[8]: «Там он сбрасывает добрые и недобрые дела, и тогда знакомые его, расположенные к нему, перенимают его добрые дела, а нерасположенные к нему перенимают его злые дела; подобно тому как быстро катящийся на колеснице смотрит вниз на колеса, так он смотрит вниз на смену дня и ночи, на добрые и злые дела и на все противоположности; он же, свободный как от добрых, так и от злых дел, ведающий Браму, вступает в лоно Брамы».

5. (К погружению призван) «тот, кто превозмогает алчность и гнев, привязанность к миру и чувственное наслаждение; кто освобождается от про-

---

[1] «Moreover, in order to distinguish actions, he separated merit from demerit, and he caused the creatures to be affected by the pairs of opposites, such as pain and pleasure». The Laws of Manu (Sacred Books of the East, 25). Oxford, 1886.

[2] Ramayana II, 84, 20.

[3] Manava-Dharmacastra VI, 80 f.1.c.

[4] Бхагаватгита II.

[5] Качества, или факторы, или составные части мира.

[6] *Deussen P*. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1894–1917. Bd. 1. Teil 3. S. 511 ff.

[7] Йога, как известно, есть система упражнений для достижения высшего, освобожденного состояния.

[8] Kaushitaki-Upanishad 1, 4.

тивоположностей, кто отказывается от чувства своего ”я” (то есть от себялюбия), кто свободен от надежды»[1].

6. Панду, пожелавший стать отшельником, говорит: «Весь покрытый пылью, ютясь под открытым небом, я буду жить у корней дерева, отказавшись от всего, от милого и немилого, не испытывая ни горя, ни радости, одинаково принимая хулу и похвалу, не питая надежды, не оказывая никому почтения, — свободный от противоположностей и от всякого имущества»[2].

7. «Кто всегда остается верным себе — в жизни и в смерти, в счастье и в несчастье, в приобретении и в утрате, в любви и в ненависти, — тот будет спасен. Кто ничего не домогается и ничего не считает ничтожным, кто свободен от противоположностей (nirdvandva), чья душа не знает страстей, тот совершенно спасен».

«Кто не делает ни добра, ни зла и отрешается от накопленного в прежнем существовании сокровища (добрых и злых) деяний; чья душа успокаивается, когда угасают телесные элементы, кто поддерживает свою свободу от противоположностей, тот будет спасен»[3].

8. «Целые тысячи лет я наслаждался чувственными вещами, а между тем все снова возникает во мне вожделение к ним. Поэтому я откажусь от них и направлю дух мой на Браму; равнодушный к противоположностям (nirdvandva) и свободный от чувства своего ”я”, я хочу рыскать повсюду вместе с диким зверем»[4].

9. «Щадя все создания, ведя аскетическую жизнь, через самопреодоление и отсутствие желаний, через обеты и беспорочную жизнь, через спокойствие духа и перенесение противоположностей — человек приобщается блаженству в бескачественном Браме»[5].

10. «Тот, кто свободен от превозношения и ослепления, кто преодолел греховность привязанности к чему-нибудь, кто пребывает верным высочайшему Атману, чьи желания гасли, кто остается неприкосновенным для противоположностей наслаждения и страдания, — все они, свободные от ослепления, достигнут сего непреходящего лона»[6].

Как это видно из вышеприведенных цитат[7], речь идет прежде всего о крайних противоположностях, как жар и холод, в которых не следует участвовать психически, а затем и о крайних аффективных колебаниях, как любовь и ненависть и т. д. Естественно, что аффективные колебания

[1] Tejobindu-Upanishad 3.

[2] Махабхарата I, 119, 8 f.

[3] Махабхарата XIV, 19, 4 ff.

[4] Bhagavata-Purana IX, 19, 18 f. «После того как он отбросит немолчание и молчание, он станет Браманом». Brihadaranyaka-Upanishad 3, 5.

[5] Bhagavata-Purana IV, 22, 24.

[6] Garuda-Purana 16, 110.

[7] Я обязан знанием этих, отчасти недоступных для меня цитат (№ 193, 201–205) любезному содействию специалиста-санскритолога, д-ра Аббега в Цюрихе.

являются постоянными спутниками всех психических противоположностей, как и всех противоположных пониманий в моральном и в других отношениях. Из опыта видно, что такие аффекты бывают тем сильнее, чем больше возбуждающий момент затрагивает индивида в его целом. Поэтому смысл индийского задания совершенно ясен: оно стремится освободить от противоположностей человеческой природы вообще, и притом для новой жизни в Брахмане, который есть одновременно и состояние спасенности, и бог. Следовательно, Брахман означает как иррациональное соединение противоположностей, так и их окончательное преодоление. Хотя Брахман, как основа мира и творец мира, и создал противоположности, но все же противоположности должны быть в нем опять сняты, если только он означает состояние избавленности. Ниже я привожу ряд подтверждений этого.

1. «Брахман есть sat и asat, сущее и не-сущее, satyam и asatyam реальность и ирреальность»[1].

2. «Поистине, есть две формы Брахмана, а именно: образное и безобразное, смертное и бессмертное, пребывающее и преходящее, сущее и потустороннее»[2].

3. «Бог, творец всех вещей, великая самость, вечно живущая в сердце человека, воспринимается сердцем, душой, духом; кто ведает это, тот достигнет бессмертия. Когда взошел свет, то нет больше ни дня, ни ночи, ни бытия, ни не-бытия»[3].

4. «Двоякое скрыто содержится в вечном, бесконечно превысшем Брахман, *ведение* и *неведение*. Преходяще — неведение, вечно — ведение; но тот, кто правит обоими, — есть Другой»[4].

5. «Самость, которая менее малого, более большого, скрыта в сердце этой твари. Человек, освобожденный от желаний и освобожденный от печали, видит величие Самости по милости творца. Хотя он спокойно сидит, он все же странствует вдали; хотя он тихо лежит, он все же проникает повсюду. Кто, кроме меня, способен познать этого бога, который радует и не радует?»[5]

---

[1] *Deussen P*. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Teil 2. S. 117.

[2] Brihadaranyaka-Upanishad (англ. перевод: the material and the immaterial, the mortal and the immortal, the solid and the fluid, «sat» (being definite) and «tya» (that, indefinite). Sacred Books, 15), то есть: материальное и нематериальное, смертное и бессмертное, твердое и жидкое (текущее), «sat» (существующее, определенное) и «tya» (то, неопределенное). Священные книги.

[3] Svetasvatara-Upanishad 4, 17 f.

[4] Svetesvatara-Upanishad 5, 1 (Deussen). Англ. перевод (Sacred Books, 15): «In the imperishable and infinite highest Brahman, where in the two knowledge and ignorance are hiddin, the one, ignorance perishes, the other, knowledge, is immortal; but he, who controls both, knowledge and ignorance, is another».

[5] Deussen переводит здесь так: «Он сидит, и все-таки шествует далеко. Он лежит, и все же блуждает повсюду. Эти приливы и отливы в Божьем парении, кто мог бы понять их, кроме меня?» Katha-Upanishad I, 2, 20 f.

6.

«Единое, — без движения и все же быстрое, как мысль, —
Уносится, и боги не догонят, —
Стоит и обгоняет всех бегунов —
Еще бог ветра влил в него первичные воды.
Оно покоится и все же не ведает покоя,
Так далеко оно, и все-таки так близко.
Оно находится внутри всего,
Пребывает все-таки как внешнее всему».
[Ica-Upanishad 4–5 (Deussen)]

7. «Но, подобно тому как в воздушном пространстве сокол или орел, утомленный после полета, складывает свои крылья и уходит на покой, так и дух стремится к тому состоянию, в котором он, уснувши, не ощущает никаких вожделений и не видит сонных образов.

Это его настоящий вид: свободный от желаний, свободный от зла, свободный от страха. Подобно тому как человек в объятиях любимой женщины теряет сознание того, что вне или внутри, так и дух, объятый знаниеобразной самостью (Брахманом), теряет сознание того, что вне или внутри». (Субъект-объектная противоположность снята.)

8.

«То, что подвижно, что летает и все-таки покоится на месте,
Что дышит, и не дышит, и закрывает очи, —
Оно несет всю землю в многообразии ее,
И вот, смыкаясь, оно становится Единством».
[Atharvaveda 10,8. II (Deussen)]

Эти ссылки показывают, что Брахман есть объединение и снятие противоположностей и что потому он, в качестве иррациональной[1] величины, стоит в то же время над ними. Это есть божественная сущность, и в то же время это есть и самость (правда, в меньшей мере, чем сродное с ним понятие Атмана), и некое психологическое состояние, отличенное благодаря изоляции от аффективных колебаний. Так как страдание есть аффект, то освобождение от аффектов обозначает избавление. Освобождение от аффективных колебаний, то есть от напряжения противоположностей, совпадает с путем спасения, ведущим постепенно к состоянию Брахмана. Поэтому Брахман есть, в известном смысле, не только состояние, но и процесс, «творческая длительность». Неудивительно поэтому, что Упанишады вы-

[1] Поэтому Брахман абсолютно непознаваем и непостигаем.

ражают это понятие через все те символы, которые я прежде назвал символами либидо[1].

Ниже я привожу соответствующие подтверждения.

б) О брахманистическом понимании объединяющего символа

1. «Если говорят: Брахман впервые родился на Востоке, то Брахман изо дня в день рождается на Востоке, подобно тому солнцу»[2].

2. «Вон тот человек в солнце есть Парамештин, Брахман, Атман»[3].

3. «Тот человек, которого они показывают в солнце, есть Индра, Праджапати, Брахман»[4].

4. «Брахман есть солнцеподобный свет»[5].

5. «Этот Брахман есть именно то, что пылает в виде солнечного диска»[6].

«Впервые Брахман родился на востоке;
Прекрасный воссиял на горизонте;
И формы сего мира, самые глубокие и высшие,
Показывает он, он, колыбель того, что есть и чего нет.
Отец, родитель сверкающих сокровищ,
Вошел он, всеобразный, в воздушное пространство.
И прославляют они его хвалебной песнью, то юное, —
Что Брахман есть, к произрастанию через Брахмана (молитвой) побуждая.
Брахман произвел богов, и Брахман создал мир»[7].

Я подчеркнул некоторые особенно характеристические места, из которых явствует, что Брахман есть не только производящее, но произведенное, все вновь становящееся. Название «прекрасный» (vena), относящееся здесь к солнцу, применяется в других местах к провидцу, благодатно одаренному божественным светом, ибо, подобно Брахману-Солнцу, дух провидца обходит «землю и небо, лицезрел Брахмана»[8]. Это интимное отношение, даже тождество божественной сущности с самостью (Атман) человека могло бы считаться общеизвестным. Приведу следующий пример из Atharvaveda:

---

[1] *Jung C.G.* Wandlungen und Symbole der Libido; *Юнг К.Г.* Символы трансформации.
[2] Catap-Brahm. 14, 1, 3, 3 (Deussen).
[3] Taitt-Ar. 10, 63, 15 (Deussen).
[4] Cankh-Brahm. 8, 3 (Deussen).
[5] Vaj-Samh. 23, 48 (Deusen).
[6] Catap-Brahm. 8, 5, 3, 7 (Deussen).
[7] Taitt.-Brahm. 2, 8, 8, 8 и др. (Deussen).
[8] Atharvaveda 2,1; 4,1; 11,5.

6.

«Ученик Брахмана обходит, оживляя, оба мира.
Единодушно в нем живут все боги,
Он держит и несет как землю, так и небо,
Через Тапас[1] *свой он насыщает самого учителя.*
К ученику подходят навестить
Отцы и боги, то в одиночку, то толпами,
И Тапасом он насыщает всех богов».

Сам ученик Брахмана есть воплощение Брахмана, из чего с несомненностью явствует тождество сущности Брахмана с определенным психологическим состоянием.

7.

«Богами воздвигнутое, непревзойденное сияет солнце там;
и из него произошла мощь Брахмана, и Брахман высший;
произошли все боги и то, что им дает бессмертие,
И Брахмана в сиянии несет тот, кто есть ученик его;
Богами всеми он проникнут»[2].

8. Брахман есть также и Прана (Prana) = жизненное дыхание и космический жизненный принцип; точно так же Брахман есть Vayu = ветер, который в Brihadaranyaka-Upanishad (3, 7) характеризуется как космический и психический жизненный принцип[3].

9. «Он, этот (Брахман), в человеке, и он, тот (Брахман), в солнце, — суть едино»[4].

10. (Молитва умирающего): «Лик Истинного (Брахмана) покрыт золотым диском. Открой его, о Пушан (Савитри, солнце), дабы увидеть нам сущность Истинного. О Пушан, единый провидец, Яма, Сурья (солнце), сын Праджапати, раскинь свои лучи и собери их вновь. Свет, который есть твой прекраснейший образ, я лицезрею. Я есмь то, что он есть (то есть человек в солнце)»[5].

11. «И этот свет, сияющий над этим небом, выше всего, выше каждого, в превышнем мире, над которым нет больше миров, это тот же свет, который и внутри человека. И для этого у нас есть такое видимое доказательство: когда мы, чрез прикосновение, воспринимаем здесь тепло и тела»[6].

---

[1] Упражнение, самовысиживание. См.: *Jung C.G.* Wandlungen und Symbole der Libido.
[2] Atharvaveda 11, 5, 23 (Deussen).
[3] *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Teil 2. S. 93 ff.
[4] Tait-Up. 2, 8, 5 (F. Max Muller).
[5] Brihadaranyaka-Upanishad 5, 15, 1 ff. (F. Max Muller).
[6] Khandogya-Up. 3, 13; 7 f. (F. Max Muller).

12. «Как зерно риса, или ячменя, или проса, или как ядро просового зерна, так этот дух находится во внутренней самости, — златозарный, как пламя без дыма; и он больше неба, больше пространства, больше этой земли, больше, чем все существа. Он — душа жизни, он — моя душа; умирая, я войду отсюда к нему, к этой душе»[1].

13. Atharvaveda 10, 2, понимает Брахмана как виталистический принцип, как жизненную силу, создающую все органы и присущие им влечения.

«Кто наделил его семенем, для того чтобы он продолжил нить рода, кто сосредоточил в нем силы духа, дал ему голос и выразительность лица?»

Сила человека также происходит от Брахмана. Из этих примеров, число которых можно было бы во много раз увеличить, с несомненностью вытекает, что понятие Брахмы, со всеми его символами и атрибутами, совпадает с тою идеею динамической или творческой величины, которую я назвал либидо. Слово «Брахман» значит: 1) молитва, 2) заклинание, 3) священное слово, 4) священное знание (veda), 5) святой образ жизни, 6) абсолютное, 7) священное сословие (браминов). Дейссен подчеркивает, как особенно характерный термин, «молитву»[2]. Слово Brahman происходит от barh, farcire, «распухание»[3], то есть «молитва», понятая как «стремление человеческой воли ввысь, к святому, божественному». Такое производство слова указывает на известное психологическое состояние, а именно на специфическую концентрацию либидо, которая благодаря чрезмерному скоплению иннервации вызывает общее состояние напряженности, связанное с чувством распухания. Вот почему нередко и в обиходном языке такое состояние образно описывают словами «перетекло через край», «нельзя больше удерживать», «лопнуло» и т. д. («Чем душа полна, то изливается и через уста».) Индийская практика старается планомерно вызывать такое состояние запруженности или скопления либидо путем отвлечения внимания (либидо) от объектов и от психических состояний, от «противоположностей». Отсечение чувственных восприятий и погашение содержания сознания властно приводят человека к понижению сознания вообще (точно так же, как во время гипноза) и оживляют тем самым содержания бессознательного, то есть исконные образы, которые в силу их универсальности и их беспредельной древности имеют космический и сверхчеловеческий характер. Таким образом привносятся все те уподобления солнцу, огню, пламени, ветру, дыханию и т. д., издревле служившие символами для производительной, творческой, двигающей мирами силы. Так как я подробно исследовал

---

[1] Catap-Brahm. 10, 6, 3 (Deussen).

[2] Это подтверждает также и соотношение Brahman–prana–Mataricvan в матери распухающей. Atharvaveda 11, 4.

[3] *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Teil 1. S. 240 ff.

символы либидо в специально посвященном этому вопросу труде[1], то здесь я могу избавить себя от повторений.

14. Идея творческого, мирового принципа есть проекция восприятия живой сущности в самом человеке. Было бы лучше всего понимать эту сущность абстрактно, как *энергию,* для того, чтобы с самого начала исключить всякие виталистические недоразумения. Однако, с другой стороны, надо решительно отвергнуть и то гипостазирование понятия энергии, которое позволяют себе современные энергетики. Вместе с понятием энергии дано и понятие противоположности, потому что энергетический процесс необходимо предполагает существование некоторой противоположности, то есть двух различных состояний, без которых никакой процесс вообще невозможен. Каждый энергетический феномен (а феноменов неэнергетических вообще нет) являет начало и конец, верх и низ, жару и холод, раннее и позднее, возникновение и цель и т. д., то есть пары противоположностей. Нераздельность понятий энергии и противоположности присуща также и понятию либидо. Поэтому символы либидо, мифологические или философски-умозрительные, или прямо представлены противоположностями, или же быстро распадаются на противоположности. Я уже раньше указывал на такое внутреннее раскалывание либидо и наткнулся при этом на сопротивление, но, как мне кажется, необоснованное, ибо непосредственное ассоциирование символа либидо с понятием противоположности подтверждает мою правоту. Ту же самую ассоциацию мы находим и в понятии или символе Брахмана. В одном из гимнов Ригведы[2] есть замечательное место, в котором Брахман является в образе молитвы и вместе с тем в образе домировой, творческой силы, причем последняя оказывается распавшейся на половые противоположности.

15.

«И вот, эта молитва песнопевца, разрастаясь,
коровой стала, еще до мира имевшей бытие.
И в лоне бога этого совместное жилище
Имеет сонм богов, единого кормления питомцев.
Чем был древесный материал, чем было древо,
Из коих ими вырублены небо и земля,
Теми двоими, что, не стараясь, всегда помочь готовы,
И в смене дней, и до восхода зорь? —
Нет ничего, что было бы, как он, велико,
Он бык, несущий на себе и небеса, и землю,
Он сетью облаков, как шкурой, опоясан,

[1] *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы.
[2] Rigveda 10, 31, 6 (Deussen).

Он властелин, несущийся, как Сурья, на бледных конях.
Как солнца луч, он далеко всю землю озаряет,
Проносится по существам, как ветер по туманам:
Там, где он носится во образе Варуны, Митры,
Распространяя жаркий свет — в лесах, как Агни.
Когда корова, что к нему пригнали, родила,
Она, подвижная, произвела недвижное на свет,
хотя сама паслась свободно.
И сына родила, который был старей родителей».

В Catapatha-Brahmanam 2, 2, 4 эта непосредственно связанная с создателем мира противоположность изображена в другой форме:

«Вначале один лишь Праджапати[1] был этим миром, и стал он размышлять:

Как бы мне распространиться и размножиться? Он неустанно трудился и стал упражняться в тапас[2]; и вот, он произвел из своего рта Агни (огонь); и так как он произвел его изо рта[3], то Агни стал пожирателем пищи. И Праджапати размышлял: Этого Агни я произвел из себя самого как пожирателя пищи; но здесь нет ничего, кроме меня, чем он мог бы питаться; ибо в то время земля была еще совершенно голой: не было ни трав, ни деревьев; все это было у него лишь в мыслях. Тогда Агни обратился к нему с разинутой пастью.

Тогда присущее ему величие сказало: Пожертвуй! И Праджапати признал это: присущее мне величие взговорило ко мне, и он пожертвовал. И после этого взошел он тем, что там пылает (солнце), и поднялся он, тот, который здесь очищает (ветер). Итак, через свою жертву, Праджапати распространился и размножился и вместе с тем он спас себя от смерти, которая в лице Агни хотела пожрать его».

Жертва есть всегда отказ от какой-нибудь ценной части; этим жертвующий спасается от пожирания, то есть происходит не превращение в противоположность, но соединение и примирение, откуда тотчас же возникает новая форма либидо и, соответственно, новая форма жизни, солнце восходит и поднимается ветер. В другом месте в Catapatha-Brahmanam говорится, что одна половина Праджапати смертна, другая же бессмертна[4].

Подобно тому как Праджапати творческим актом разделяет себя на быка и корову, так он делится и на два принципа, manas (разум) и vac

[1] Космический творческий принцип-либидо. Taitt.-Samh. 5, 5; 2, 1: «После того как он создал все твари, он пронизал их любовью».

[2] Самовысиживание, аскетизм, интроверсия.

[3] Произведение огня во рту имеет своеобразное отношение к речи. *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы.

[4] Ср. мотив диоскуров: *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы. § 294.

(речь). «Праджапати был один этим миром, vac была его самостью, vac была его вторым (его alter ego); и он размышлял: я выпущу эту vac, и пусть она пойдет и проникнет это Все. И выпустил он vac, и она пошла и наполнила собою это Все»[1]. Это место особенно интересно тем, что речь понимается здесь как творческое, экстравертирующее движение либидо, в гетевском смысле — как диастола. Дальнейшую параллель составляет следующее место: «...поистине, Праджапати был этим миром, vac была его вторым; он с нею совокупился; она забеременела; тогда она вышла от него, тогда она породила эти создания, и потом она снова возвратилась в Праджапати»[2].

В Catapatha-Brahmanam 8, 1, 2, 9 vac получает даже выдающееся значение: «Поистине, vac есть мудрый Vicvakarman, ибо через vac создан весь этот мир». Однако в Catapatha-Brahmanam 1, 4, 5, 8 вопрос о первенстве между manas и vac разрешается иначе: «Случилось однажды, что Разум и Речь заспорили о преобладании. Разум сказал: я лучше тебя, потому что ты ничего не говоришь, чего бы я раньше не познал. На это ответила Речь: Я лучше тебя, ибо то, что ты познал, я возвещаю, я довожу до сведения. Они обратились к Праджапати за разрешением вопроса. Праджапати согласился с Разумом и сказал: конечно Разум лучше тебя, ибо ты лишь воспроизводишь то, что делает Разум, и бежишь по его стопам; но обычно худший подражает тому, что делает лучший» (Deussen).

Эти места показывают, что создатель мира может раскалываться и на manas и vac, которые оказываются тогда противоположностями. Дейссен подчеркивает, что оба принципа остаются сначала внутри Праджапати, создателя мира, что явствует из следующего места: «Праджапати возжелал: я хочу стать множеством, хочу распространиться. И начал он молча размышлять в своем manas; и то, что было в его manas, сложилось в brihat[3]; тогда он помыслил: это лежит во мне, как зародыш во чреве; и я хочу родить его через vac. Тогда он создал vac» и т. д.[4]

Это место показывает, что оба принципа имеют природу психологических функций, а именно: manas есть интроверсия либидо, создающая внутренний продукт; vac, напротив, есть функция выявления наружу, функция экстраверсии. После такой подготовки мы без труда поймем и следующее место, относящееся к Брахману[5]:

Брахман создал два мира. «Вступив в потустороннюю (мировую) половину, он начал размышлять: как мог бы я проникнуть в эти миры? И он проник в эти миры двояким путем: путем образа и путем имени. Эти два

---

[1] *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Teil 1. S. 206; Pancavimsha Brahmane (Bibliotheca Indica, 252). Calcutta, 1931. 20. 14. 12.

[2] Ibid. S. 206; *Weber A.* Indische Studien. Vol. 9. S. 477.

[3] Название самана — песни.

[4] *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Teil 1. S. 205.

[5] Catapatha-Brahmanam 1, 2, 3.

суть великие чудовища Брахмана; кто знает этих двух великих чудовищ Брахмана, тот сам становится великим чудовищем; эти два суть два великие проявления Брахмана».

Несколько дальше «образ» истолковывается как manas («manas есть образ, ибо через manas мы узнаем, что оно есть именно этот образ»), а «имя» истолковывается как vac (ибо через vac мы схватываем «имя»). Итак, два «чудовища» Брахмана являются как manas и vac и, следовательно, как две психические функции, при помощи которых Брахман может «проникнуть» в два мира, причем, очевидно, имеется в виду «установление отношения» к ним. Через manas, путем интроверсии «постигается» или «воспринимается» образ вещей; через vac путем экстраверсии называется имя вещи. И то и другое суть отношения и приспособления, или ассимиляции вещей. Очевидно, оба чудовища мыслятся также и олицетворенными, на что указывает еще одно данное им название, а именно: «явление» — yaksha, ибо yaksha означает демона или вообще сверхчеловеческое существо. Психологически олицетворение означает всегда относительную самостоятельность (автономию) олицетворенного содержания, то есть относительное отщепление от психической иерархии. Такое содержание не поддается произвольному воспроизведению, но самочинно воспроизводит само себя или в том же порядке уклоняется от сознания[1]. Такое отщепление развивается, например, тогда, когда существует непримиримость между «я» и известным комплексом. Как известно, такое расщепление очень часто наблюдается между «я» и сексуальным комплексом. Однако и другие комплексы могут отщепиться, например комплекс власти, то есть совокупность всех стремлений и представлений, направленных на достижение личного могущества. Но существует еще и другой род отщепления, а именно: отщепление сознательного «я» вместе с какой-нибудь избранной функцией от остальных компонентов личности. Такое отщепление можно охарактеризовать как отождествление нашего эго с какой-нибудь функцией или функциональной группой. Это отщепление очень часто встречается у таких людей, которые особенно глубоко погружаются в одну из своих психических функций и выдифференцировывают ее в единственную сознательную функцию приспособления.

Прекрасным литературным примером такого человека является Фауст в начале трагедии. Остальные составные части его личности приближаются к нему в образе пуделя, а потом Мефистофеля. Хотя Мефистофель — как это можно с несомненностью доказать по целому ряду ассоциаций — представляет собою и сексуальный комплекс, но было бы, по моему мнению, неправильно объяснять Мефистофеля как отщепленный комплекс, например как вытесненную сексуальность. Такое объяснение

[1] *Юнг К.Г.* Психология dementia praecox (раннего слабоумия) // Работы по психиатрии. СПб., 2000.

слишком узко, потому что Мефистофель есть нечто большее, чем только сексуальность, он также есть власть, он есть вообще вся жизнь Фауста, поскольку она не сводится к мышлению и исследованию. Об этом свидетельствует с совершенною ясностью успех договора с чертом. Какие только непредвиденные возможности не развиваются в омолодившемся Фаусте! Поэтому правильным истолкованием мне кажется то, по которому Фауст отождествляется с одной из функций и откалывается вместе с нею от своей личности в целом. Впоследствии мыслитель откалывается от Фауста в образе Вагнера.

Сознательная способность к односторонности есть признак высшей культуры. Но непроизвольная односторонность, то есть неспособность быть иным, чем односторонним, — есть признак варварства. Вот почему мы и находим самые односторонние дифференциации у варварских народов, например оскорбляющие хороший вкус явления христианского аскетизма и параллельные явления у йогинов и в тибетском буддизме. Варвару даже всегда грозит большая опасность пасть жертвой какой-нибудь односторонности и тем самым упустить из виду свою личность в целом. С такого конфликта начинается, например, и эпос Гильгамеш. Односторонность движения проявляется у варвара с демонической навязчивостью; в этом есть нечто от ярости норманнского берзерга и от малайского менгамока. Варварская односторонность всегда предполагает известную степень искалеченности инстинкта, чего нет у первобытного человека; поэтому первобытный человек в общем еще свободен от варварской односторонности.

Отождествление с одной определенной функцией тотчас же ведет к напряженности противоположения. Чем навязчивее односторонность — то есть чем необузданнее либидо, толкающее в одну сторону, — тем демоничнее эта односторонность. Ибо человек говорит о демонической одержимости или о состоянии магической очарованности тогда, когда его увлекает за собою его собственное необузданное, неукрощенное либидо. С такой точки зрения manas и vac суть действительно великие демоны, ибо они способны оказывать на человека огромное воздействие. Все вещи, оказывающие сильные воздействия, воспринимались как боги или демоны. Так, например, в гностике manas олицетворялся как змееобразный Nous, vac — как Logos. Vac относится к Праджапати как Logos к богу. Можно сказать, что мы ежедневно испытываем, какими демонами являются интроверсия и экстраверсия. Мы видим на наших пациентах и чувствуем на себе самих, с какой силой и неудержимостью либидо притекает вовнутрь или изливается наружу или с какой непоколебимостью может утверждаться интровертная или экстравертная установка. Поэтому если manas и vac называются чудовищами Брамы, то это вполне отвечает психологически данным фактам, в силу которых либидо при своем появлении тотчас же распадается на два течения, обычно сменяющие друг друга во времени, иногда же выступающие и одновременно в форме

конфликта; эти два течения таковы: поток, идущий наружу, и поток, устремленный вовнутрь. Демоническое свойство обоих движений заключается в их необуздываемости и превозмогающей силе. Это свойство, правда, становится заметным лишь тогда, когда, с одной стороны, инстинкт первобытного человека является уже в высокой степени ограниченным, что мешает естественному и целесообразному противодействию односторонности, а с другой стороны, культура не дошла еще до той ступени, на которой человек уже настолько укрощает свое либидо, что оказывается в состоянии свободно и намеренно участвовать в его интровертирующем и экстравертирующем движении.

в) Объединяющий символ как динамическая закономерность

По целому ряду цитат из индийских источников мы проследили развитие спасительного начала из пар противоположностей и возникновение пар противоположностей из того же самого творческого начала; при этом нам удалось подметить явно закономерный психологический процесс, который без труда может быть приведен в связь и с понятиями нашей современной психологии. Об этом впечатлении закономерного процесса передают нам и индийские источники, отождествляя Брахмана и rita. Что же такое rita? Rita означает: прочный порядок, определение, направление, решение, священный обычай, постановление, божеский закон, правое, истина. По этимологическим данным основное значение этого термина таково: устроение, (правильный) ход, направление, директива. Свершившееся, обусловленное началом "rita", наполняет весь мир; но особенно ярко rita обнаруживается в явлениях природы, которые остаются равными себе и впервые вызывают представление о правильном возврате: «Согласно rita воссияла неборожденная утренняя заря». Отцы-мироустроители «возвели солнце на небо в согласии с rita», и само солнце есть «светлый видимый лик rita». Вокруг неба катится колесо rita о двенадцати спицах, никогда не стареющееся: это — год. Агни называют отпрыском rita. В деяниях человека rita действует как нравственный закон, предписывающий истину и пребывание на прямом пути. «Кто соблюдает rita, у того стезя прекрасна для прохождения и свободна от терний».

Rita выступает также и в культе, поскольку он имеет значение магического повторения или, соответственно, созидания космического свершения. Подобно тому как послушные rita текут потоки и возгорается утренняя заря, так воспламеняется и жертва, «взнузданная им»[1]; на пути rita Агни возносит жертву к богам. «Богов призываю я, чистый от колдовства; посредством rita свершаю я мое дело, творю я мое мышление», — говорит приносящий жертву. В Ведах rita появляется неолицетворенным; напротив, по мнению Бергеня (Bergaigne), ему присущ оттенок *конкретного*

[1] Намек на коня, указывающий на динамическую природу понятия rita.

существа. Так как rita выражает известное направление в событиях, то существуют «пути rita», «возницы»[1] и корабли rita; иногда богов ставят в параллель с rita. Так, например, о rita говорится то же самое, что о Варуне. И Митра, древний бог солнца, приводится в связь с rita (как выше!). Об Агни говорится: «Ты становишься Варуною, когда ты стремишься к rita»[2].

Боги суть хранители rita[3]. Привожу еще несколько примеров этого существенного соотношения:

1. «Rita есть Митра, ибо Митра есть Брахман, и rita есть Брахман»[4].

2. «Давая браминам корову, ты приобретаешь все миры, ибо в ней заключается rita, Брахман, а также и tapas»[5].

3. «Боги следовали законам rita»[6].

4. «Тот, который видел его, скрытого (Агни), тот, который приблизился к потоку rita»[7].

5. «О ты, знающий rita, — ведай rita! Просверли многие потоки rita»[8].

Сверление относится к служению Агни, которому посвящен этот гимн. (Между прочим, Агни называется здесь «красным быком rita».) В культе Агни высверливается огонь в качестве магического символа для воспроизведения жизни. Здесь высверливаются потоки rita, очевидно с тем же самым значением, а именно: потоки жизни вновь извлекаются на поверхность, либидо освобождается от скреп[9]. Действие, вызванное ритуальным высверливанием огня или произнесением гимнов, представляется, конечно, верующему как магическое действие объекта; на самом же деле это есть «завороженность» субъекта, а именно повышение чувства жизни, освобождение и увеличение жизненной силы, восстановление психического потенциала.

6. В этом смысле говорится: «Хотя он (Агни) незаметно исчезает, однако молитва прямым путем идет к нему. Они (молитвы) вывели на поверхность текущие потоки rita»[10].

---

[1] Агни называют возницей rita. Vedic Hymns (Sacred Books of East, 46. S. 158, 7; 160, 3; 229, 8).

[2] *Oldenberg H.* Zur Religion und Mythologie des Veda // Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse. Berlin, 1916. S. 167 ff; *Oldenberg H.* Religion des Veda. Berlin, 1894. S. 194 ff. Я обязан этим сведениям любезности д-ра Абегга в Цюрихе.

[3] *Deussen P.* Allgemeine Geschichte der Philosophie. Teil 1. S. 92.

[4] Qatapatha-Brahmanam 4, 1; 4, 10 (Eggeling).

[5] Atharvaveda 10, 10, 33 (Deussen).

[6] Vedic Hymns. (Sacred Books of East, 46). P. 54.

[7] Ibid. P. 61.

[8] Ibid. P. 393.

[9] Освобождение либидо совершается посредством ритуальной работы. Освобождение доводит либидо до сознательной применяемости. Оно подвергается укрощению. Оно переводится из инстинктивного, неукрощенного состояния в состояние управляемое. Это описывается в стихе, который гласит: «Когда властители, щедрые владыки, извлекли его (Агни) своею мощью из глубины, из образа быка» (Vedic Hymns. (Sacred Books of East, 46.) P. 147).

[10] Vedic Hymns. (Sacred Books of East, 46). P.147.

Возвращение чувства жизни, чувства льющейся энергии вообще охотно сравнивается с вырвавшимся ключом, или с весенним таянием сковывающего зимнего льда, или с дождем после продолжительной засухи[1].

С этим совершенно согласуется еще следующее место: «И стали изливаться ревущие молочные коровы rita, с их полными выменами. Реки, издалека умолившие (богов) о милости, прорвали своими потоками средину скалы»[2].

Эта картина ясно указывает на напряжение энергии, на освобождение запруженной либидо. Rita является здесь как владеющий благодатью или «ревущими молочными коровами», как истинный источник освобожденной энергии.

7. С этим образом дождя, освобождающим либидо, согласуется еще и следующее место: «Туманы несутся, тучи гремят. Когда они его, распухшего от молока rita, приводят на самый прямой путь rita, тогда Ариман, Митра и Варуна, он, обходящий землю, наполняют кожаный мешок (тучу), в зачинающем лоне нижней (атмосферы)»[3].

Агни — это тот, который распухает от молока rita, он сравнивается здесь с силой молнии, вырывающейся из скопившихся, насыщенных дождем туч. Rita является здесь опять настоящим источником энергии, из которого родился и Агни, как о том положительно упоминается в Vedic Hymns (1. c., P. 161, 7). Rita есть еще и путь, то есть закономерное течение.

8. «Возгласами приветствовали они потоки rita, скрывавшиеся в месте рождения бога, в его местопребывании. Когда он, разделенный на части, пребывал в лоне вод, он пил, и т. д.»[4].

Это место дополняет только что сказанное о rita как источнике либидо, в котором бог живет и из которого он извлекается в священнодействии. Агни есть положительное проявление либидо, которое доселе оставалось скрытым; он есть свершитель или исполнитель rita, его «возница» (ср. выше), он запрягает двух длинногривых рыжих кобыл rita[5]. Он даже держит rita, как коня, за узду. (Vedic Hymns. 1. c., P. 382). Он приводит к людям богов, то есть их силу и их благословение, а это есть не что иное, как известные психологические состояния, когда чувство жизни и жизненная энергия струятся свободнее и счастливее, когда лед сломлен. Ницше уловил это состояние в своем чудесном стихотворении:

«Ты, чье пламенное копье
Раскололо лед моей души,

[1] Ср. с этим: Песнь Тиштрии. *Юнг К.Г.* Символы трансформации. § 395, 439, сноска 47.

[2] Vedic Hymns. (Sacred Books of East, 46). P. 88.

[3] Ibid. P. 103.

[4] Ibid. P. 160, 2.

[5] Ibid. P. 244, 6 и P. 316, 3.

Так что, бушуя, она устремилась
Вперед, в океан своей высшей надежды».

9. С этим согласуются следующие молитвенные призывы: «Да раскроются божественные врата, умножающие rita, — многожеланные врата, чтобы боги могли выйти чрез них. Да воссядут вместе ночь и утренняя заря — юные матери rita — на жертвенной траве» и т. д[1].

Аналогия с восходом солнца несомненна. Rita появляется как солнце, ибо из ночи и сумерек рождается юное солнце.

10. «О божественные, легко проходимые врата, раскройтесь для нашей защиты. Преисполните жертву блаженством: мы приближаемся (с молитвами) к ночи и к утренней заре, к умножительницам жизненной силы, к двум юным матерям rita».

Я думаю, что можно не приводить дальнейших подтверждений того, что понятие rita есть символ либидо, подобно солнцу, ветру и т. д. Только понятие rita менее конкретистично и заключает в себе абстрактный элемент определенного направления и закономерности, то есть определенного упорядоченного пути или течения. Следовательно, это есть уже философский символ либидо, который прямо можно сопоставить со стоическим понятием «Εἱμαρμένη». Как известно, у стоиков понятие heimarmene имеет значение творческой изначальной теплоты и вместе с тем определенного закономерного процесса (отсюда же ее значение как «принудительной власти над звездами»). Все эти атрибуты естественно присущи и либидо как психологическому понятию энергии: понятие энергии eo ipso заключает в себе идею определенно направленного процесса, ибо процесс идет всегда от более высокого напряжения к более низкому. Это относится и к понятию либидо, ибо оно обозначает не что иное, как энергию жизненного процесса. Законы либидо суть законы жизненной энергии. Либидо как понятие об энергии есть количественная формула для жизненных явлений, которые, как известно, имеют разные степени интенсивности. Либидо подобно физической энергии проходит через все возможные превращения, о которых нам свидетельствуют фантазии бессознательного и мифы. По-видимому, эти фантазии суть прежде всего самоотображения энергетических процессов превращения, которые имеют, конечно, свои определенные законы, определенный «путь» свершения. Этот путь обозначает линию или кривую максимума энергетических выявлений и соответствующего трудового достижения. Поэтому этот путь просто является выражением для льющейся и проявляющейся энергии. Путь есть rita, «правильный путь», поток жизненной энергии, поток либидо, определенное русло, в котором возможен все возобновляющийся процесс. Этот путь есть также и судьба, поскольку

[1] Vedic Hymns. (Sacred Books of East, 46). P. 155 и P. 8.

судьба зависит от нашей психологии. Это есть путь нашего определения и нашего закона.

Было бы совершенно неверно утверждать, будто такое направление есть не что иное, как натурализм, разумея при этом то воззрение, по которому человек всецело предается своим влечениям. При этом предполагается, что влечения всегда тяготеют «вниз» и что натурализм есть неэтическое соскальзывание по наклонной плоскости. Я ничего не имею против такого понимания натурализма, однако должен заметить, что человек, предоставленный самому себе, стало быть имеющий полную возможность соскальзывать вниз, — например человек первобытный, — имеет мораль и законодательство, по строгости требований иногда значительно превосходящие нашу культурную мораль. При этом дело совершенно не меняется, если первобытный человек под добром и злом разумеет нечто другое, чем мы. Суть дела в том, что его «натурализм» ведет его к законодательству. Моральность не есть недоразумение, выдуманное честолюбивым Моисеем на горе Синае; она входит в состав жизненных законов и создается в нормальном процессе жизни так же, как создается дом, или корабль, или какое-нибудь другое орудие культуры. Естественное течение либидо, именно эта средняя стезя означает полное повиновение основным законам человеческой природы; и нет, безусловно, никакой возможности установить более высокий моральный принцип, чем это согласование с естественными законами, созвучие которых и придает либидо направление, ведущее к высшим жизненным достижениям. Высшие жизненные достижения лежат не на стороне грубого эгоизма, ибо на пути эгоизма человек никогда не достигает высшей ступени жизни, потому что по существу своему он создан так, что радость ближнего, вызванная им, остается для него незаменимым удовлетворением. Точно так же высшие жизненные достижения неосуществимы на пути необузданного индивидуалистического стремления к самовозвышению, ибо коллективный элемент в человеке настолько силен, что жажда совместности испортила бы ему все удовольствие от голого эгоизма. Жизненная высота достижима лишь через повиновение законам, которые управляют потоком либидо, которые заставляют систолу и диастолу следовать друг за другом, дают радость и необходимое ограничение и ставят индивиду его жизненные задачи, без разрешения коих жизненная высота никогда не может быть достигнута.

Если бы вступление на этот путь могло произойти так, что человек предоставил бы себя несущему течению, как думают сетующие на натурализм, тогда глубочайшее, философское умозрение, известное в истории духа, не имело бы никакого raison d'etre. При взгляде на философию Упанишад получается впечатление, что достижение этого «пути» не принадлежит к числу простейших задач. Наша западная спесь по отношению к индийским воззрениям есть признак нашего существенного варварства,

далеко не предчувствующего даже необычайную глубину этих идей и их изумительную психологическую верность. Мы все еще так невоспитанны, что нуждаемся в данных извне законах и в укротителе или, соответственно, в отце, стоящем над нами, чтобы мы знали, что есть добро, и могли поступать правильно. Но так как мы все еще такие варвары, то доверие к законам человеческой природы и человеческого пути представляется нам опасным и неэтическим натурализмом. Почему так? Потому что у варвара непосредственно под тонким налетом культуры укрывается животное, а этого он не без основания боится. Но животное не преодолевается тем, что его запирают в клетку. Нет морали и нравственности без свободы. Когда варвар выпускает свое животное, то получается вместо свободы несвобода. Чтобы получить доступ к свободе, необходимо сначала преодолеть варварство. В принципе это достигается тем, что основание и мотивирующая сила нравственности ощущаются и воспринимаются индивидом как составные части его собственной природы, а не как внешние ограничения. Но как же может человек достигнуть такого ощущения и понимания, если не через конфликт противоположностей?

г) Объединяющий символ в китайской философии

Понятие среднего пути, лежащего между противоположностями, мы находим также в Китае в форме Дао. Понятие Дао встречается обыкновенно в связи с именем философа Лаоцзы, родившегося в 604 году до Рождества Христова. Однако это понятие старше, чем философия Лаоцзы. Оно связано с известными представлениями древней народной религии, учившей о Дао, о «пути» неба. Это понятие соответствует ведийскому понятию rita. Дао имеет следующие значения: 1) путь, 2) метод, 3) принцип, 4) сила природы или жизненная сила, 5) закономерные процессы природы, 6) идея мира, 7) причина всех явлений, 8) правое, 9) доброе, 10) нравственный миропорядок. Некоторые переводчики передают Дао даже словом Бог, не без некоторого основания, ибо Дао, так же как и rita, обладает некоторой конкретной субстанциальностью.

Приведу прежде всего несколько примеров из Дао-дэ-цзин, классической книги Лаоцзы:

1. «Я не знаю, чей оно (Дао) сын; можно считать его существовавшим раньше божества»[1].

2. «Было нечто неопределимое, совершенное, оно действовало раньше земли и неба. Как тихо было оно и как бесформенно, одиноко само по себе, неизменно, всеобъемлюще и неисчерпаемо! Можно считать его матерью всех вещей. Я не знаю его имени, но обозначаю его как Дао»[2].

---

[1] Дао-дэ-цзин. Гл. 4.

[2] Там же. Гл. 25.

3. Чтобы описать сущность Дао, Лаоцзы сравнивает его с водою: «Благодатность воды проявляется в том, что она всем делает добро и в то же время без сопротивления всегда отыскивает самое низкое место, которого все люди избегают. Таким образом, она имеет в себе нечто от Дао».

Пожалуй, нельзя было бы выразить лучше идею «потенциала», «скрытой энергии».

4. «Кто всегда свободен от вожделений, тот созерцает его сущность, кто постоянно вожделеет, тот видит его внешность»[1].

Тут имеется несомненное родство с основной идеей брахманизма, причем непосредственного соприкосновения могло и не быть. Лаоцзы безусловно оригинальный мыслитель, а исконный образ, лежащий в основе понятий rita — Брахман-Атман и Дао, общечеловечен и встречается повсюду в качестве примитивного понятия энергии, или «душевной силы», или как бы он ни был еще обозначен.

«Кто знает вечное, тот объемлющ; объемлющ и потому справедлив; справедлив и потому царь; царь и потому небесный; небесный и потому причастный Дао; причастный Дао и потому пребывающий; он лишается тела без ущерба»[2].

Следовательно, знание Дао имеет столь же спасительное и возвышающее действие, как и знание Брахмана: происходит соединение с Дао, с бесконечной «творческой длительностью», durée creatice (ср. с понятием Бергсона), чтобы поставить это новейшее философское понятие рядом с древними, родственными ему понятиями, ибо Дао есть также и течение времени.

5. Дао есть иррациональная и поэтому совершенно непостижимая величина: «Дао есть сущность, однако оно непостижимо и непонятно»[3].

6. Но Дао есть и нечто не-сущее: «Все вещи под небом возникли из него, как из сущего; но бытие этого сущего возникло опять-таки из него, как из не-сущего»[4]. «Дао сокровенно, оно не имеет имени»[5]. Очевидно, Дао есть иррациональное соединение противоположностей и, следовательно, символ, который и есть, и не-есть.

7. «Дух долин бессмертен и называется он — глубина женственности. Врата, ведущие в глубину женственности, называются корнем неба и земли».

Дао есть творческая сущность, производящая в качестве отца и рождающая в качестве матери. Оно — начало и конец всех существ.

8. «Тот, чье делание согласуется с Дао, становится единым с Дао». Поэтому совершенный человек освобождается от противоположностей,

1 Дао-дэ-цзин. Гл. 1.
2 Там же. Гл. 16.
3 Там же. Гл. 21.
4 Там же. Гл. 40.
5 Там же. Гл. 41.

ибо он провидит их тесную связь и попеременное появление. Так, в главе 9 говорится: «Добровольное отступление есть путь неба».

9. «Поэтому он (совершенный) недоступен сближению, недоступен отчуждению, недоступен для выгоды, недоступен для убытка, недоступен для чести, недоступен для позора»[1].

10. Единство с Дао имеет сходство с духовным состоянием ребенка. (Гл. 10, 28, 55.)[2]

Известно, что такая психологическая установка является также одним из условий обретения христианского Царства Божьего, которое — несмотря на все рациональные толкования — есть, в сущности, центральная иррациональная сущность: образ и символ, от которых исходит спасительное действие. Но только христианский символ имеет более социальный (государственный) характер, чем родственные ему восточные понятия. Эти последние непосредственнее примыкают к динамическим представлениям, во всяком случае существовавшим от древности, а именно к образу магической силы, исходящей от вещей и людей, а на высшей ступени — от богов или от единого принципа.

11. Согласно представлениям даосской религии, Дао распадается на две принципиальные противоположности, на Ян и Инь. Ян есть тепло, свет, мужественность. Инь есть холод, тьма, женственность. Ян есть также и небо, а Инь — земля. Из силы Ян происходит Шен (shen), небесная часть человеческой души, а из силы Инь происходит Квей (kwei), земная часть души. Таким образом, человек в качестве микрокосма является и соединителем пар противоположностей. Небо, человек и земля составляют три основных элемента мира, именуемых Сан-тсай (san-tsai).

Этот образ есть вполне первобытное представление, подобные которому мы находим и в других странах, например в западноафриканском мифе о прародителях, Обатала и Одудуа (небо и земля), лежавших вместе в тыкве до тех пор, пока между ними не возник сын — человек. Итак, человек как микрокосм, соединяющий в себе мировые противоположности, соответствует иррациональному символу, объединяющему противоположности психологические. Такой исконный образ человека предносился, очевидно, и Шиллеру, когда он назвал символ «живым образом».

Раздвоение человеческой души на душу Шен, или Хван (hwan), и душу Квей, или Поо (p'o), является великой психологической истиной.

[1] Дао-дэ-цзин. Гл. 56.

[2] В русском издании 1929 года данная вставка отсутствует, цитирую по английскому изданию. — *Прим. ред.*

Can you keep the unquiet physical soul from strayong, hold fast to the Unity, and never quit it?

Can you, when concentrating your breath, make it soft like that of a little child?

He who knows the male, yet cleaves to what is female, Becomes like a ravine, receiving all things under heaven; And being such a ravine, He knows all the time a power that he never calls upon in vain. This is returning to the state of infancy.

The impunity of what which is fraught with this power May be likened to that of an infant.

Это китайское представление находит себе отклик опять-таки в известных строфах «Фауста»:

Ах, две души
живут в больной груди моей,
Друг другу чуждые —
и жаждут разделенья!
Из них одной мила земля —
И здесь ей любо, в этом мире,
Другой — небесные поля,
Где духи носятся в эфире[1].

Существование двух противоположных тенденций, стремящихся в разные стороны, способных вовлечь человека в крайние установки, втянуть его в мир — будь то в его духовную или материальную сторону — и тем вызвать в нем разлад с самим собою, требует существования противовеса, каковым и является иррациональная величина Дао. Поэтому правоверный опасливо стремится жить в соответствии с Дао, чтобы не впасть в напряженность противоположения. Так как Дао есть иррациональная величина, то его нельзя намеренно создавать, на что постоянно указывает Лаоцзы. Именно этому обстоятельству обязано своим значением другое, специфически китайское понятие — Вувей (wu-wei). Оно означает «бездействие», которое не следует путать с «ничегонеделанием». «Бездействие» подразумевает именно — «ни действовать, ни не действовать». Рациональная «воля к созданию чего-то», составляющая величие и зло нашей современной эпохи, не приводит к Дао.

Итак, стремление даосской этики направлено на то, чтобы путем возвращения к Дао освободить и разрешить то напряженное противоположение, которое возникло из мировой основы. В этой связи мы должны вспомнить и «мудреца из Оми», Накаэ Тойю[2], замечательного японского философа XVII века. Опираясь на пришедшее из Китая учение школы Шу-хи (Chu-hi), он установил два принципа, Ри и Ки. Ри есть мировая душа, Ки — мировая материя. Но Ри и Ки суть одно и то же, ибо они суть атрибуты Бога и потому существуют лишь в нем и через него. Бог есть их соединение. Точно так же и душа вмещает в себе Ри и Ки. О Боге Тойю говорит: «Бог, как сущность мира, охватывает весь мир, но вместе с тем он находится в непосредственной близости к нам, и притом в нашем собственном теле». Бог есть для него универсальная Самость, тогда как индивидуальная самость есть «небо» в нас, нечто сверхчувственное, божественное, которое называется Риоши (Ryochi). Риоши есть «Бог внутри

[1] *Гете И*. Собр. соч. Т. 4.
[2] *Tetsujiro Inouye*. Die japanische Philosophie // Kultur der Gegenwart. Leipzig; Berlin, 1923.

нас», он живет в каждом индивиде. Это и есть истинная самость. Дело в том, что Тойю различает истинную самость и ложную. Ложная самость есть личность приобретенная, созданная из превратных мнений. Эту ложную самость мы свободно могли бы назвать персоной (persona), ибо она есть то совокупное представление о нашем существе, которое мы выработали из опыта нашего воздействия на окружающий мир и его воздействия на нас. «Персона» обозначает то, чем человек является себе самому и окружающей его среде, но не то, что он есть, выражаясь словами Шопенгауэра. То, что человек есть, составляет его индивидуальное, по выражению Тойю, «истинную» Самость, или Риоши. Риоши называется также «одиноким бытием», «одиноким знанием», очевидно потому, что это есть состояние, отнесенное к самому существу нашей самости и пребывающее по ту сторону всех личных суждений, обусловленных внешним опытом. Тойю понимает Риоши как «summum bonum» (верховное благо), как блаженство (Брахман есть ananda = блаженство). Риоши есть свет, пронизывающий мир; Инойе проводит параллель между Риоши и Брахманом. Риоши есть человеческая любовь, бессмертная, всеведущая, благая. Зло происходит от воли (Шопенгауэр!). Риоши есть саморегулирующаяся функция, посредник и примиритель между парами противоположностей, Ри и Ки: оно есть, вполне согласно индийскому представлению, «мудрый старец, живущий в твоем сердце», или, как говорит Ван Янмин (Wang Yangming), китайский предок японской философии: «В каждом сердце живет сеин (sejin = мудрец). Только люди не верят в это с достаточной твердостью, и потому все это и остается схороненным».

Отсюда уже нетрудно понять, какой именно изначальный (исконный) образ способствовал разрешению проблемы в «Парсифале» Вагнера: страдание состоит в напряженности противоположения между Граалем и властью Клингзора, заключающейся в обладании священным копьем. Под чарами Клингзора находится Кундри, та инстинктивная, еще природная жизненная сила, которой лишен Амфортас. Парсифаль освобождает либидо из состояния непрестанной влекомости тем, что он, с одной стороны, не подпадает под ее власть, с другой стороны, оказывается оторванным от Грааля. Амфортас состоит при Граале и страдает при этом, потому что лишен другого. Парсифаль не обладает ни тем ни другим, он — «hirdvandva», свободный от противоположностей, и потому он становится спасителем, дарующим исцеление и обновленную жизненную силу, объединяющим противоположности: светлое, небесное, женственное — Грааль, и темное, земное, мужское — копье. Смерть Кундри легко объясняется как освобождение либидо от природной, неукрощенной формы (от «формы быка», ср. выше!), спадающей с нее в качестве мертвой формы, тогда как сила ее пробивается в виде нового потока жизни в сиянии Грааля.

Благодаря отчасти непроизвольному воздержанию от противоположностей Парсифаль создал то скопление, которое сделало возможным но-

вый потенциал и тем самым обновленное проявление энергии. Несомненно, сексуальная терминология легко могла бы повести к соблазну — истолковать односторонне соединение копья и чаши Грааля как освобождение сексуальности. Однако судьба Амфортаса показывает, что дело не в сексуальности, что, напротив, причина его страдания и потери им власти состояла именно в том, что он соскользнул в природную, животную установку. Обольщение его, совершенное Кундри, имеет значение символического акта, смысл которого не столько в том, что именно сексуальность наносит такие раны, сколько в том, что это есть дело установки естественной влекомости, безвольного подчинения биологическому наслаждению. Эта установка равносильна перевесу животной стороны нашей психики. Кого животное одолевает, тому наносится жертвенная рана, предназначенная животному (ради дальнейшего развития человека). Как я уже указал в своей книге «Либидо: его метаморфозы и символы», дело идет, в сущности говоря, не о сексуальной проблеме, а о доместикации («приручении») либидо, о сексуальности же — лишь постольку, поскольку она является одним из самых важных и опасных способов обнаружения либидо.

Если бы в положении Амфортаса и в сочетании копья и Грааля усмотреть одну сексуальную проблему, то обнаружилось бы неразрешимое противоречие, ибо в таком случае вредящее начало было бы в то же время и целительным. Однако такой парадокс допустим и правилен лишь в том случае, если в то же время видеть соединение противоположностей в более высокой плоскости, именно если понимать, что дело не в сексуальности той или иной формы, а единственно и исключительно в установке, которой подчинена всякая деятельность, а следовательно, и сексуальная. Я принужден снова указывать на то, что практическая проблема аналитической психологии лежит глубже, чем сексуальность и ее вытеснение. Такая точка зрения имеет несомненную ценность для объяснения этой инфантильной и потому болезненной части души, но она неудовлетворительна как принцип объяснения человеческой души в ее целом. То, что находится по ту сторону сексуальности или влечения к власти, есть *установка по отношению к сексуальности или к власти*. Поскольку установка не есть чисто интуитивный, то есть бессознательный, самопроизвольный феномен, но и сознательная функция, постольку она есть, главным образом, некое *понимание*. Во всех проблематических вопросах наше понимание подпадает — реже сознательно, в большинстве же случаев бессознательно — под сильнейшее влияние известных коллективных идей, образующих нашу духовную атмосферу. Эти коллективные идеи находятся в самой тесной связи с жизнепониманием или мировоззрением прошедших веков или тысячелетий. Осознана или не осознана нами эта зависимость, это не играет роли, потому что мы находимся под влиянием этих идей уже благодаря той атмосфере, которою мы дышим. Эти коллективные идеи имеют всегда религиозный характер,

и философская идея лишь тогда приобретает коллективный характер, когда она выражает какой-нибудь изначальный (исконный) образ, то есть коллективный первообраз. Религиозный характер этих идей происходит оттого, что они выражают фактические данные коллективного бессознательного, и благодаря этому они способны разряжать скрытые энергии бессознательного. Великие жизненные проблемы, к которым, между прочим, принадлежит и сексуальная проблема, всегда стоят в отношении к исконным образам коллективного бессознательного. Эти образы являются даже то уравновешивающими, то компенсирующими факторами по отношению к проблемам, которые ставит жизнь в лице действительности.

Это и неудивительно, поскольку эти образы являются осадками, накопившимися в течение многотысячелетнего опыта приспособления и борьбы за существование. Поэтому все великие жизненные переживания, все высшие напряженности затрагивают сокровищницу этих образов и превращают их во внутренние явления, которые в качестве таковых становятся сознательными, если оказывается налицо достаточно самоосознания и постигающей силы, чтобы индивид мыслил то, что переживает, а не просто и не только переживал бы, то есть не изживал бы конкретно миф и символ, сам того не зная.

4. Относительность символа

а) Поклонение женщине и поклонение душе

Принцип христианского соединения противоположностей есть поклонение Богу; в буддизме — поклонение самому себе, своей самости (саморазвитие); у Гете и Шпиттелера мы видим, что разрешающий принцип определяется как поклонение душе, символически выраженное в поклонении женщине. В этом заключается, с одной стороны, современный, индивидуалистический принцип, с другой же — примитивный, полидемонистический принцип, указывающий не только каждому племени, но и каждому роду, каждой семье и даже каждому индивиду его собственное религиозное начало.

Средневековый оригинал Фауста потому имеет совершенно особенное значение, что у колыбели современного индивидуализма действительно стоит средневековый элемент. Началось это, как мне кажется, с поклонения женщине, что значительно укрепило мужскую душу как психологический фактор; ибо поклонение женщине имело в виду поклонение душе. Нигде это не выражено прекраснее и полнее, как в «Божественной комедии» Данте.

Данте — духовный рыцарь своей дамы; ради нее он переживает приключения низшего и высшего мира. И в этом героическом труде образ ее

возвышается для него до потусторонней, мистической фигуры Богоматери, фигуры, отрешившейся от объекта и ставшей благодаря этому олицетворением чисто психологического фактора, а именно тех бессознательных содержаний, персонификацию которых я называю *анимой*. В XXXIII песне Рая, в молитве Бернарда, мы находим этот венец психического развития Данте:

1.
О Дева-Мать, дочь Сына Своего! Смиренная,
возвышена Ты более,
Чем всякое другое существо!

4.
Ты цель конечная верховной воли;
Тобою род наш так облагорожен,
Что сам Творец возжаждал нашей доли.

К развитию Данте относятся также стих 22 и последующие:

Сей муж из бездны, больше всех глубокой,
В сии круги поднялся с перстью дольной,
Их счастьем порознь упоивши око.

И ныне молит — силы дать довольно,
Да — милостью Твоей — он хоть однажды
До радости взлетит первопрестольной.

Стих 31 и дальше:

Рассей же в нем все смертности туманы,
Дабы, очищен, мог он насладиться
Верховнейшим блаженством невозбранно.

И дальше:

Восторжествуй над плотью в бореньи!
Пусть сонм святой сольется весь — о том,
Со мной и Беатриче, в сем моленьи![1]

То обстоятельство, что Данте говорит здесь устами святого Бернарда, указывает на преобразование и возвышение его собственного существа. Ведь такое же превращение происходит и в Фаусте, который восходит

[1] *Данте А.* Божественная комедия. М., 1899–1902.

от Маргариты к Елене, а от нее к Богоматери и, несколько раз изменяя свое существо путем фигуральной смерти, достигает в качестве «доктора Марянуса» высочайшей цели. В его лице Фауст обращает свою молитву к Деве-Матери:

О владычица моя!
В сфере поднебесной,
В тайне пусть увижу я
Образ твой чудесный!
О, дозволь, чтоб муж душой
Строгой умилился,
Чтобы, полн любви святой,
Весь к тебе стремился!
Исполняем, полны сил,
Мы твои веленья;
Ты огня смиряешь пыл
Словом примиренья.
Дева чистая душой,
Матерь перед нами
И царица над землей,
Равная с богами.

И далее:

Каясь, нежные вы к ней
Взоры устремите,
За блаженство ваше ей
Благодарность шлите.
Что велишь, готов свершать.
Всякий дух спасенный:
О, царица-дева-мать,
Будь к нам благосклонной![1]

В связи с этим необходимо указать и на замечательные символические атрибуты Пресвятой Девы в Литании Лорето:

Матерь любезная,
Матерь чудесная,
Матерь благого совета.
Зерцало справедливости,
Лоно премудрости,

[1] *Гете И.* Фауст // Собр. соч. Т. 7. СПб., 1893.

Источник нашей радости.
Сосуд духовный,
Сосуд почитания,
Сосуд совершенный благочестия.
Роза мистическая,
Башня Давидова,
Башня из слоновой кости.
Дом золотой,
Завета ковчег,
Врата в небеса,
Утренняя звезда.
(Missale Romanит.)

Эти атрибуты обнаруживают функциональное значение образа Девы-Матери; они показывают, как душевный образ (анима) действует на сознательную установку, а именно как сосуд благочестия и поклонения, источник премудрости и обновления.

Наиболее сжатую и наглядную форму такого характерного перехода от служения женщине к служению душе мы находим в «Пастыре» Гермаса, исповедническом сочинении эпохи раннего христианства, написанном приблизительно в 140 году по Рождеству Христову. Написанная по-гречески, книга состоит из ряда видений и откровений, изображающих, по существу, укрепление в новой вере. Некоторое время эта книга считалась канонической, однако была отвергнута мураторским каноном (Muratori Canon). Она начинается так:

«Тот, кто взрастил меня, продал меня в Рим некоей Рооде. По прошествии многих лет я опять познакомился с нею и полюбил ее как сестру. Однажды, некоторое время спустя, я увидел ее купающейся в реке Тибр, и я подал ей руку и помог ей выйти из воды. Увидя ее красоту, я подумал в сердце моем: "Я был бы счастлив, если бы имел жену такой красоты и такого вида". Это было мое единственное желание, и ничего другого, кроме этого».

Это переживание было исходной точкой для последующего затем эпизода и видения. По-видимому, Гермас служил у Рооды рабом, затем, как это часто бывало, был отпущен на волю и позднее снова встретился с нею, причем в душе его, столько же из благодарности, сколько от удовольствия, шевельнулось чувство любви, которое, однако, для его сознания имело характер чисто братского чувства. Гермас был христианином; кроме того, как явствует из последующего текста, он в то время был уже отцом семейства; и эти обстоятельства вполне объясняют вытеснение эротического элемента. Но тем более благоприятствовала осознанию эротического желания та своеобразная ситуация, которая оставляет открытым целый ряд вопросов. Собственно говоря, это желание ясно выражено в мысли о том,

что он хотел бы, чтобы Роода была его женой; однако, как Гермас особенно подчеркивает, это желание ограничивается простым констатированием, вероятно, потому, что все дальнейшее и более непосредственное тотчас же подверглось моральному вытеснению. Из последующего с несомненностью выясняется, что вытесненная часть либидо вызвала в его бессознательном огромное изменение, ибо она оживила в нем душевный образ и сообщила ему самопроизвольную действенность. Обратимся далее к тексту:

«Через некоторое время, когда я шел в Кумы и прославлял творение Божие за его величие, красоту и мощь, мною овладела на ходу сонливость. И дух взял меня и увел меня прочь через бездорожную страну, по которой человек не мог пройти. Ибо местность была вся в трещинах и изрыта водными потоками. Я перешел через эту реку и очутился на равнине, где бросился на колени, вознес молитву к Богу и исповедался в моих грехах. Пока я так молился, разверзлись небеса и я увидел ту женщину, по которой тосковал; она приветствовала меня с небес и сказала: "Привет тебе, Гермас!" И, смотря на нее, я сказал ей: "Госпожа, что делаешь ты тут?" А она мне ответила: "Меня вознесли на небеса, чтобы я принесла Господу жалобу на тебя за грехи твои". Я сказал ей: "Ты жалуешься на меня теперь?" — "Нет, — сказала она, — но выслушай слова, которые я скажу тебе. Бог, обитающий в небесах и сотворивший сущее из не-сущего, увеличивший и умноживший его ради Святой Церкви своей, гневается на тебя, потому что ты согрешил против меня". Я отвечал ей и сказал: "Разве я согрешил против тебя? Где и когда сказал я тебе дурное слово? Разве я не смотрел на тебя всегда и всюду, как на богиню? Не обращался ли я всегда с тобою, как с сестрой? Почему же, о женщина, ты несправедливо обвиняешь меня в столь дурных и нечистых делах?" Она засмеялась и сказала мне: "Жажда греха восстала в твоем сердце. Или тебе не кажется греховодным делом для праведного мужа, если грешное вожделение восстает в его сердце?" — "Да, — сказал он, — это грех, и грех великий. Ибо праведный стремится к тому, что праведно"».

Известно, что одинокие прогулки способствуют мечтаниям и фантазированию. Так и Гермас на пути в Кумы размышлял, вероятно, о своей госпоже, причем вытесненная эротическая фантазия понемногу увлекла его либидо вниз, в бессознательное. Вследствие этого, то есть благодаря понижению интенсивности сознания, им овладела сонливость и он впал в сомнамбулическое, или экстатическое состояние, которое есть не что иное, как особенно интенсивная фантазия, всецело пленяющая сознание. Замечательно, что им овладевает не эротическая фантазия, но он как бы переносится в иную страну, что в фантазии выражается как переправа через реку и хождение по бездорожным местам. Таким образом, бессознательное является ему миром противостоящим или сверхмиром, в котором совершаются события и движутся люди, наподобие действительного мира. Его владычица жена предстает ему не в эротической фантазии, но в «обо-

жествленном» виде, подобно богине в небесах. Это обстоятельство указывает на то, что эротическое впечатление, вытесненное в бессознательное, оживило лежащий наготове первообраз богини, то есть первоначальный душевный образ. Очевидно, эротическое впечатление сочеталось в коллективном бессознательном с теми архаическими осадками, которые от века хранят в себе следы мощных неизгладимых впечатлений о сущности женщины — женщины как матери и женщины как желанной девы. Эти впечатления потому были могучи, что как в младенце, так и в зрелом муже они разряжали силы, непосредственно заслуживающие атрибута божественности, то есть чего-то непреодолимого, безусловно принуждающего. Познание этих сил как демонических властей обязано своим происхождением не столько моральному вытеснению, сколько саморегулированию психического организма, который при помощи такого оборота старается оградить себя от потери равновесия. Ибо если психика оказывается способной противопоставить непреодолимо увлекающей силе страсти, бросающей одного человека на путь другого и предающей его на гнев и на милость, — иную позицию, отнимая на самой высоте страсти у беспредельно желанного объекта ореол идола и заставляя человека пасть на колени пред образом божества, то она тем самым спасает человека от проклятия, прикрепляющего к объекту. Тогда человек возвращен самому себе, и, вынужденный предаться себе, он вновь находит себя самого среди богов и людей на своем собственном пути, подчиненным своему собственному закону. Невероятная робость, присущая первобытному человеку, эта робость перед всем производящим сильное впечатление, что он тотчас же ощущает как волшебство, как нечто заряженное магической силой, охраняет его вполне целесообразно от того, что можно назвать утратой души, утратой, которой боятся все первобытные народы, ибо за нею следуют болезнь и смерть.

Утрата души соответствует отрыву части собственного существа, исчезновению и эмансипации одного комплекса, который через это становится тираническим узурпатором сознания, подавляет человека в его целом, выбрасывает его из русла и принуждает его к поступкам, слепая односторонность которых неизбежно приводит его к саморазрушению. Известно, что первобытные народы подвержены таким явлениям, как исступление (амок), неистовость, одержимость и пр. Осознание демонического характера такой силы является действенной защитой, ибо такое представление тотчас же отнимает у объекта большую часть его чарующей силы и переносит источник ее в демонический мир, то есть в бессознательное, откуда в действительности и произошла сила страсти. Экзорсистскому возвращению либидо в бессознательное служат также и обряды заклинания, которые должны вернуть душу и разрушить чары.

Этот механизм действует, по-видимому, и в эпизоде с Гермасом. Превращение Рооды в божественную госпожу отняло у действительного объекта его вызывающую страсть и губительную силу и подчинило Гер-

маса закону его собственной души и ее коллективных определениях. Гермас благодаря своим способностям был, несомненно, более глубоко приобщен к духовным течениям своего времени. Как раз в это самое время его брат, Пий, занимал в Риме епископский престол. Поэтому Гермас был, вероятно, призван работать над великими заданиями своего времени в большей степени, чем он мог это сознательно осуществить в качестве бывшего раба. Ни один способный человек того времени не мог надолго противостоять исторической задаче той эпохи — христианизации, разве только если пределы и свойства его расы, естественно, указывали ему иную функцию в великом процессе духовного преобразования. Подобно тому как внешние условия жизни принуждают человека к известным социальным функциям, так и душа имеет известные коллективные определения, принудительно ведущие к социализации мнений и убеждений. Превращение возможного социального нарушения и возможного вызванного страстью самоповреждения в служение душе подводит Гермаса к исполнению социальной задачи духовного свойства, которая для того времени имела, конечно, немалое значение.

Но чтобы сделать его способным к выполнению такого задания, необходимо, по-видимому, чтобы душа его разрушила в нем последнюю возможность эротической привязанности к объекту. Эта последняя возможность состоит в нечестности перед самим собою. Сознательно отрицая в себе эротическое желание, Гермас доказывает только, что ему было бы приятнее, если бы эротического желания в нем не было, но совсем не доказывает, что в нем действительно нет эротических стремлений и фантазий. Поэтому женщина и его госпожа, то есть душа, беспощадно вскрывает наличность его греха и тем освобождает его и от тайной привязанности к объекту. Этим она как «сосуд благочестия» перенимает ту страсть, которая стремилась бесполезно растратить себя на объект. Необходимо было искоренить и последний остаток этого именно для того, чтобы выполнить задание той эпохи, заключавшееся в отсечении человека от чувственной прикрепленности, от первобытной «participation mystique». Для человека того времени эта прикрепленность стала непереносимой. И для восстановления психического равновесия духовное начало должно было пройти через дифференциацию. Все философские попытки восстановить это психическое равновесие, эту aequanimitas, попытки, сгустившиеся главным образом в учении стоицизма, терпели крушение вследствие своей рационалистичности. Разум может дать равновесие только тому, для кого разум стал уже органом равновесия.

Но для многих ли и в какие исторические эпохи разум был этим органом? По общему правилу, человек должен иметь в себе самом и самую противоположность к данному своему состоянию, для того чтобы вынужденно держаться середины. На основании одного только разума человек вряд ли когда-нибудь сможет отказаться от жизненной полноты и чувственной

наглядности непосредственного состояния. Поэтому для него необходимо, чтобы силе и наслаждению временности противостояла радость вечности, а чувственной страсти — сверхчувственный восторг. Насколько первое для него неоспоримо действительно, настолько последнее должно быть для него принудительно действенным.

Через усмотрение действительной наличности своего эротического желания Гермас получает возможность достигнуть признания метафизической реальности, то есть через это душевный образ приобретает и то чувственное либидо, которое доселе цеплялось за конкретный объект, а теперь придает образу, кумиру ту реальность, на которую чувственный объект искони претендовал исключительно для себя. Таким образом, душа получила возможность действенно говорить и успешно удовлетворять свои притязания.

После вышеприведенного разговора с Роодой образ ее исчез, и небеса вновь замкнулись. Вместо того появилась «старая женщина в светящемся одеянии», которая поучает Гермаса, что его эротическое желание есть греховная и бессмысленная затея, направленная против духа, достойного почитания, но что Бог гневается на него не за то, а за то, что он, Гермас, терпит грехи своей семьи. Таким искусным приемом либидо окончательно отвлекается от эротического желания и следующим поворотом переводится на социальную задачу. Особенная тонкость скрыта в том, что душа сбросила даже облик Рооды и приняла вид старой женщины, для того чтобы отодвинуть эротический элемент по возможности на задний план. Впоследствии Гермас узнает на пути откровения, что эта старая женщина есть сама *Церковь;* этим конкретно-личное разрешается в абстракцию, а идея обретает фактическую действительность, которой она раньше не имела. После этого старуха читает ему из таинственной книги, направленной против язычников и вероотступников, но смысла ему не удается постигнуть. Несколько дальше мы узнаем, что книга эта указует некую миссию. Таким образом, его госпожа дает ему задание, которое ему в качестве ее рыцаря надлежит исполнить. Происходит и испытание в добродетели. Ибо вскоре после этого у Гермаса опять было видение: ему явилась старуха и обещала ему возвратиться в пятом часу и истолковать ему откровение. Гермас вышел из города и отправился в условленное место. Когда он пришел туда, то он нашел ложе из слоновой кости, покрытое мягкою подстилкой и тонким полотном. «Увидя все это, — сообщает Гермас, — я страшно изумился, как бы дрожь напала на меня, волосы мои стали дыбом и словно панический страх обуял меня, когда я очутился там один. Придя опять в себя, вспомнив славу Божию и снова приободрившись, я опустился на колени и вновь исповедался пред Господом в моих грехах, как то делал и раньше. И она пришла с шестью молодыми людьми, которых я и раньше видел, и она стояла рядом со мною, слушая, как я молюсь и исповедаюсь Господу в моих грехах. Она коснулась меня и промолвила: ”Гермас, прекрати все твои моления об отпуще-

нии твоих грехов. Моли также о справедливости, дабы часть ее унести в свой дом". И она подняла меня за руку и подвела меня к ложу, а молодым людям сказала: "Идите и стройте!" Когда молодые люди удалились и мы остались одни, она сказала мне: "Садись сюда". Я ей ответил: "Госпожа, пусть сперва сядут старшие". Она сказала: "Делай, что я тебе говорю, и садись". Но когда я, следуя моему желанию, хотел сесть по правую руку ее, она движением руки указала, чтобы я сел слева. Когда же я стал из-за этого задумчив и огорчен, потому что она не дала мне сесть справа, тогда она сказала мне: "Ты опечален, Гермас? Место справа предназначено другим, которые уже угодны Богу и пострадали во имя Его. Но тебе многого еще недостает для того, чтобы сидеть с ними. Но оставайся, как доселе, в твоей простоте, и ты сядешь рядом с ними; так будет со всеми, когда они исполнят то, в чем был их труд, и вынесут то, что вынесли они"».

По-видимому, Гермас был очень близок к тому, чтобы оценить ошибочно положение дел. Вся встреча с самого начала производит впечатление свидания, назначенного «в прекрасном и уединенном месте» (как он говорит). Роскошное, раскинутое там ложе наводит роковым образом на мысль об эросе, так что страх, охвативший Гермаса при виде его, представляется весьма понятным. Очевидно, ему пришлось всеми силами бороться против эротических ассоциаций, чтобы не впасть в неблагочестивое настроение. Искушения он, по-видимому, не понимает, если только такое понимание не подразумевается само собой в описании его страха, причем такая честность была скорее возможна в человеке той эпохи, чем в современном человеке. Ибо человек той эпохи был все-таки в общем ближе к своей природе, чем мы, и поэтому скорее мог непосредственно воспринимать свои естественные реакции и верно понимать их. В таком случае весьма возможно, что его покаяние в грехах относилось именно к восприятию своего неблагочестивого чувства. Во всяком случае последующий вопрос о том, сидеть ли ему справа или слева, указывает на некоторое моральное наставление, которое он получает от своей госпожи. Хотя в римских прорицаниях именно знаки, приходящие слева, считались благоприятными, однако, в общем, как у греков, так и у римлян левая сторона считалась неблагоприятной, на что указывает и двойное значение слова «sinister» (зловещий). Но, как на то указывает последующее место в тексте, поставленный здесь вопрос о правом и левом не имеет сначала никакого отношения к народному суеверию, а заимствован из Библии и, очевидно, имеет в виду Матф. 25, 33: «И поставит овец по правую Свою сторону, а козлов по левую». Овцы по своей безобидной и кроткой природе являются аллегорией добрых, а козлы по своей необузданности и похотливости являются прообразом злых. Указывая ему по левую руку, госпожа иносказательно показывает ему, что понимает его психологию.

Когда же Гермас занял свое место слева с некоторой печалью, как он подчеркивает, тогда госпожа указывает ему на некий призрачный образ,

развертывающийся у него пред глазами: он видит, как юноши при содействии десятков тысяч других мужей воздвигают огромную башню, причем камни ее без смычек плотно прилаживаются друг к другу. Эта башня, построенная без смычек, стало быть особенно плотно и несокрушимо, означает Церковь, как узнал Гермас. *Его госпожи есть Церковь, и башня есть тоже Церковь.* В атрибутах Литании Лорето (лавретанской литании) мы уже видели, что Марию именуют Turris Davidica и Turris eburnea, то есть башней из слоновой кости. По-видимому, и тут мы имеем дело с тем же самым или сходным отношением. Несомненно, башня имеет значение чего-то устойчивого и надежного, как в Псалме 64, 4: «Потому что ты был прибежищем для меня, крепкой защитой от врага». Надо думать, что известная аналогия с вавилонским столпотворением была бы тут исключена в силу особенно интенсивных внутренних противопоказаний; однако намек на такую аналогию был бы все-таки возможен, ибо Гермас, наверное, точно так же страдал от угнетающего зрелища нескончаемых расколов и еретических пререканий ранней Церкви, как и все мыслящие люди его круга. Вероятно, такое впечатление и было существенным основанием для составления настоящей исповеди, как мы можем заключить это из намека на то, что открывшаяся ему книга направлена против язычников и отступников. Гетероглоссия, смешение языков, сделавшее невозможным вавилонское столпотворение, почти всецело господствовало над христианской Церковью первых веков и требовало от верующих отчаянных усилий для овладения этим замешательством. Так как христианство тех времен далеко не было единым стадом под единым пастырем, то было совершенно естественно, что Гермас стремился найти как могущественного «пастыря», poimen'а, так и устойчивую, надежную форму, могущую собрать разрозненные элементы, взятые с четырех стран света, с гор и морей, и объединить их в одно нерушимое целое.

Земное вожделение, чувственность во всех ее многообразных формах, прилепляющаяся к раздражениям окружающего мира и принуждающая человека рассеивать психическую энергию в беспредельной множественности мира, является главным препятствием для завершения единообразно направленной установки. Естественно, что устранение этого препятствия должно было быть одним из важнейших заданий той эпохи. Поэтому вполне понятно, что в «Пастыре» Гермаса показывается, как можно справиться с этой задачей. Мы уже видели, как первоначальное эротическое возбуждение и вызванная им энергия были обращены на олицетворение бессознательного комплекса в образе Экклезии, старой женщины, свидетельствовавшей в своем призрачном появлении о самопроизвольности заложенного в основе ее комплекса. И вот далее мы узнаем, что старая женщина, Церковь, становится, так сказать, башней, ибо башня тоже есть Церковь. Такой переход представляется неожиданным, ибо мы не видим непосредственной связи между башней и старой женщиной. Однако атрибуты Марии в лавре-

танской литании направят нас на верный след, ибо, как уже упомянуто, мы видим, что там Пречистая Матерь-Дева называется «башней».

Это определение взято из Песни Песней IV, 4: «Шея твоя, как столп Давидов, сооруженный для оружий». VII, 5: «Шея твоя, как столп из слоновой кости». Или еще VIII, 10: «Я стена, и сосцы у меня, как башни».

Известно, что Песнь Песней есть, в сущности, мирская любовная песнь, может быть брачное песнопение, которому даже еврейские ученые давно уже отказали в каноническом признании. Однако мистическое толкование охотно разумело под невестой — Израиль, а под женихом — Иегову, и притом из верного инстинкта, а именно из стремления внести и эротический элемент в отношение всего народа к Богу. По тем же соображениям и христианство овладело Песнью Песней, чтобы истолковать жениха как Христа, а невесту как Церковь. Такая аналогия была чрезвычайно близка психологии Средневековья; она-то и вдохновила ту совершенно неприкрытую эротику тогдашней мистики, которая была направлена на Христа; одним из самых блестящих примеров тому является Мехтильда Магдебургская. Из этого же духа возникла и лавретанская литания. В некоторых из атрибутов Девы она примыкает к Песни Песней. Мы уже указывали на это в связи с символом башни. Уже греческие Отцы Церкви избирали розу как атрибут Марии, также и лилию, и также опираясь на Песнь Песней 2, 1 и сл.: «Я — нарцисс саронский, лилия долин. Что лилия между тернами, то возлюбленная моя между девицами». В средневековых гимнах Марии часто встречается символ «запертого сада» из Песни Песней 4, 12 («запертой сад, сестра моя, невеста») и «заключенного колодезя», «запечатанного источника». Песнь Песней 4, 12. Несомненно эротический характер этих сравнений в Песни Песней открыто приемлется Отцами Церкви как таковой. Так, например, Амвросий толкует «запертой сад» как virginitas (девственность; de instit. virg., с. 10). Амвросий сравнивает также (com. in apoc., с. 6) Марию с тростниковой корзинкой Моисея: «Тростниковая корзинка обозначает блаженную Деву. Потому мать приготовила тростниковую корзинку, в которую был положен Моисей, что мудрость Божия, которая есть Сын Божий, избрала блаженную Марию Деву, во чреве которой она образовала человека, дабы соединиться с ним чрез единство личности».

Августин пользуется в применении к Марии позднее весьма распространенным сравнением с thalamus (брачный покой), опять-таки с явным указанием на анатомическое значение: «избрал себе непорочный чертог, где бы соединился жених с невестою»; и еще: «изошел из брачного чертога своего, то есть из чрева девственного».

Согласно этому, можно было бы считать несомненным, что vas (сосуд) следует понимать как uterus (чрево матери), когда Амвросий параллельно к вышеприведенным местам из Августина говорит так: «Не из земного, а из небесного избрал он себе этот сосуд, дабы низойти чрез

него, и освятил храм стыдливости». И у греческих Отцов Церкви нередко встречается выражение (сосуд). И здесь весьма вероятно заимствование из эротической аллегорики Песни Песней, хотя выражение vas не встречается в тексте Вульгаты, но зато говорится о кубке и питии, VII, 3: «Живот твой — круглая чаша, в которой не истощается ароматное вино. Чрево твое — ворох пшеницы, обставленный лилиями». Параллельно со смыслом первой фразы появляется сравнение Марии с сосудом для масла сарептской вдовы в образцовых песнях Кольмарской рукописи: «В Сарепту страны Сидонской был послан Илия к одной вдове, которая должна была кормить его; ей поистине подобно мое тело, ибо Господь послал в меня пророка». Параллелью ко второй фразе являются слова Амвросия: «В этом девственном чреве благодатно созревал как бы сноп пшеницы и цветы лилии, ибо оно произвело на свет и пшеничное зерно, и лилию» и т. д. В католических источниках мы находим символику сосуда, притянутую издалека, так, например, из Песни Песней 1, 2: «Да лобзает он меня лобзанием уст своих! Ибо ласки твои (собственно «груди») лучше вина». И даже из 2-й книги Моисея 16, 33: «И сказал Моисей Аарону: возьми один сосуд и положи в него полный гомор манны и поставь его пред Господом для хранения в роды ваши».

Эти искусственно привлеченные нити говорят скорее против библейского происхождения символики сосуда, чем за него. За возможность внебиблейского происхождения вообще говорит тот факт, что средневековые гимны Марии без стеснения берут свои сравнения отовсюду и приводят в связь с Девой все, что в каком-нибудь смысле является драгоценным. Древность символа сосуда — он ведет свое начало от III–IV веков — не говорит против его светского происхождения, ибо уже Отцы Церкви были склонны пользоваться внебиблейскими «языческими» уподоблениями; например, Тертуллиан[1], Августин[2] и др. сравнивали Деву с еще не оскверненною землею, с невспаханным полем, конечно не без того, чтобы покоситься на «корэ» (деву, Персефону) мистерий. Такие сравнения слагались через посредство языческих образцов, подобно тому как Кюмон показал на иллюстрациях церковных книг, относящихся к раннему Средневековью, в частности на примере вознесения на небо Илии, которое нередко изображалось в подражании древнему образцу из мистерий Митры. В целом ряде обычаев Церковь следовала за данными языческими обыкновениями, не последним примером чему может служить переложение Рождества Христова на «natalis solis invicti» (день рождения непобедимого солнца). Иероним сравнивает Деву с солнцем — как с матерью света.

Эти обозначения внебиблейского характера могут иметь источником только языческие воззрения, бывшие тогда еще в ходу. Поэтому является

[1] «Эта девственная земля еще не орошена дождями и не оплодотворена ливнями».
[2] «Истина зачалась от земли, ибо Христос родился от девы».

вполне обоснованным, если мы, говоря о символе сосуда, вспомним и гностическую символику сосуда, хорошо известную и всюду распространенную в те времена. От той эпохи сохранилось большое число гемм с символом сосуда, кувшина с замечательными крылообразными лентами, непосредственно напоминающего Uterus с ligamenta lata. По Маттеру, этот сосуд называется «Vase of Sin», как бы в противоположность гимнам Марии, прославляющим Деву как vas virtutum. Кинг («The Gnostics and their remains», p. 111) оспаривает такое понимание как произвольное и присоединяется к пониманию Келера, по которому изображение на геммах (главным образом египетское) имеет в виду черпала водяного колеса, выкачивающего воду из Нила для орошения полей, на что указывают и своеобразные ленты, служившие, очевидно, для прикрепления черпал к колесу. Кинг замечает, что оплодотворяющее действие черпала можно, по античной фразеологии, выразить как «оплодотворение Изиды семенем Озириса». На сосуде бывает часто изображено веяло, вероятно имеющее отношение к «mystica vannus jacchi»[1], к Иахосу[2], аллегорическому обозначению места рождения пшеничного зерна как символа бога плодородия[3]. Одна из греческих свадебных церемоний состояла в том, что невесте возлагали на голову корзину для отвеивания зерна, наполненную плодами, что являлось, очевидно, оплодотворяющим волхвованием.

Такому пониманию соответствует и древнеегипетское представление о том, что все произошло из первичной воды, из Ну или Нут, которая отождествлялась также с Нилом или с океаном. Ну изображается при помощи трех горшков, трех знаков воды, и знака неба. В одном из гимнов, обращенных к Пта-Тенену, говорится: «Производитель зерна, исходящего из него, во имя его, Ну, старца, который оплодотворяет воды небесные и делает так, что воды появляются на горах, дабы даровать жизнь мужу и жене»[4]. Сэр Уоллис Бадж обратил мое внимание на то, что символика uterus существует и поныне в южной части Египта в качестве волхвования, вызывающего дождь и плодородие. Еще и поныне иногда бывает так, что туземцы убивают в кустах женщину и вынимают из нее uterus, с тем чтобы воспользоваться этим органом для своих магических ритуалов[5].

Если мы представим себе, как сильно было влияние гностических представлений на Отцов Церкви, несмотря на сильнейшее сопротивление их этим еретическим учениям, то окажется допустимым и то, что именно

[1] Веяло, севалка, употреблявшаяся при элевсинских мистериях и торжественно носившаяся в процессиях. — *Прим. ред.*

[2] Корзина со священною утварью и особенно с первенцами от плодов, которую носили в праздник Вакха. — *Прим. ред.*

[3] *Юнг К.Г.* Символы трансформации. § 528 и далее.

[4] *Budge W.* The Gods of the Egyptians. London, 1904. P. 511.

[5] *Talbot P.-A.* In the Shadow of the Bush. London, 1912. P. 67, 74.

в символике сосуда проникла частица язычества, применимая к христианству, и притом с тем большею легкостью, несмотря на то что наше время и наша психология неудержимо понуждают к его разложению.

Итак, общее официальное христианство снова впитало в себя те гностические элементы, которые обнаруживались в психологии служения женщине, и приспособило эти элементы к усиленному почитанию Марии. Я привел лавретанскую литанию как известный пример такого процесса ассимиляции, выбрав его из массы других столь же интересных материалов. В этой ассимиляции с общим христианским символом погиб с самого начала тот росток мужской душевной культуры, который развивался в служении женщине. Душа мужчины, выражавшаяся в образе им самим выбранной госпожи, утратила индивидуальное выражение со своим переходом во всеобщий символ. Этим она утратила и возможность индивидуальной дифференциации, вытесненная коллективным выражением. Подобные утраты всегда имеют дурные последствия, которые и в данном случае скоро заявили о себе. Именно вследствие того, что душевное отношение к женщине стало выражаться в коллективном почитании Марии, образ женщины утратил некую ценность, на которую, однако, сущность человека имеет известное естественное притязание. Эта ценность, которая находит свое естественное выражение только в индивидуальном выборе, отходит в область бессознательного, как только индивидуальное выражение замещается коллективным. Тогда образ женщины получает в бессознательном такую оккупацию, которая оживляет инфантильно-архаические доминанты[1]. Тем самым относительное обесценение реальной женщины компенсируется демоническими чертами, ибо все бессознательные содержания, поскольку они активированы отколовшимися частями либидо, выступают как проецированные на объект. Относительное обесценение женщины означает, что мужчина любит ее в известном смысле меньше, но зато женщина выступает в качестве преследовательницы, то есть как ведьма. На этом пути вместе с усиленным почитанием Марии и вследствие его развились бредовые идеи о ведьмах, это неизгладимое позорное пятно на позднем Средневековье.

Однако это было не единственное последствие. Вследствие отщепления и вытеснения этой важной прогрессивной тенденции возникла вообще известная активация бессознательного. И эта активация не могла найти себе достаточного выражения во всеобщем христианском символе, ибо адекватное выражение имело бы прежде всего индивидуальные формы. Но это обстоятельство подготовляло почву для ересей и расколов. Христиански ориентированное сознание должно было фанатически защищаться против этого. И почитание Марии само по себе является языческим пережитком, перешедшим в христианскую Церковь как наследие

[1] *Jung C.G.* Die Psychologie der unbewussten Prozesse. Zürich, 1917.

от Magna Mater, Изиды и др. Образ «сосуда премудрости» также напоминает гностический образец, а именно Софию, — столь значительный для гнозиса символ.

Я остановился на символике сосуда несколько дольше, чем ожидали, вероятно, мои читатели. Но я сделал это по определенному основанию, именно потому, что мне важно было психологически осветить столь своеобразную, знаменательную для первых времен Средневековья легенду о Граале в ее отношении к поклонению женщине. Центрально-религиозным представлением этой часто видоизменявшейся легендарной темы является священный сосуд — образ, как это ясно каждому, совершенно не христианский, происхождение которого следует искать в другом месте, а не в канонических источниках. На основании всего вышесказанного мне кажется, что это есть подлинная часть гнозиса, которая или благодаря тайной традиции пережила искоренение ересей, или же была обязана своим возрождением бессознательной реакции против господствующего официального христианства. Однако выжил ли символ сосуда или бессознательно возродился — это свидетельствует об усилении женского начала в мужской психологии того времени. Символизация в загадочном образе указывает на одухотворение эротики, оживившейся от служения женщине. Но одухотворение означает всегда удержание некоторого количества либидо, которое иначе было бы непосредственно изжито в сексуальности. Если такое количество либидо удерживается, то, конечно, одна часть его изливается, как показывает опыт, в одухотворенное выражение, но другая часть повергается в сферу бессознательного и вызывает в нем известное оживление соответствующих образов, выражающихся именно в символе сосуда. Символ живет благодаря удерживанию известных форм либидо и, со своей стороны, способствует удерживанию этих форм его. Распадение символа равносильно отливу либидо на прямом пути или же, по крайней мере, почти непреодолимому принуждению к непосредственному применению его. Но живой символ как бы заклинает эту опасность. Символ теряет свою, так сказать, магическую или, если угодно, освобождающую силу, как только осознается его разложимость. Поэтому действенный символ должен обладать свойством неприкосновенности. Он должен быть наилучшим из всех возможных выражений для данного миросозерцания, который по смыслу, безусловно, не может быть превзойден; кроме того, он должен быть столь далек от постижения, чтобы критический интеллект не имел никаких путей к его действительному разложению; и, наконец, его эстетическая форма должна столь убедительно действовать на чувство, чтобы против него не поднимались и аргументы чувства. Очевидно, символ Грааля в течение некоторого времени выполнял эти требования и был обязан этому обстоятельству своим живым действием, которое, как показывает пример Вагнера, и поныне еще не совсем угасло. Бред инквизиционных ужасов был сверхкомпенсированным сомнением, навязчиво подымавшимся из бессо-

знательного и вызвавшим наконец один из величайших церковных расколов, именно — Реформацию.

Из этого несколько длинного разъяснения мы добываем следующее понимание. Мы начали с того видения Гермаса, в котором он узрел, как строилась некая башня. Старая женщина, сначала объявившая себя Церковью, теперь объясняет, что башня есть символ Церкви. Ее собственное значение тем самым переносится на башню, которой и посвящен весь дальнейший текст «Пастыря». Теперь для Гермаса дело сосредоточивается уже в башне, а не в старой женщине и тем более не в реальной Рооде. Тем самым отрешение либидо от реального объекта и перенесение на символ, перевод на символическую функцию, является завершенным. Идея всеобщей и единой Церкви, символически выраженная в образе крепко сложенной, несокрушимой башни, становится, таким образом, в духе Гермаса уже неразложимой действительностью. Отрешение либидо от объекта перемещает ее внутрь субъекта, отчего оживляются образы бессознательного. Эти образы суть архаические формы выражения, которые становятся символами и, со своей стороны, опять-таки выступают как эквиваленты для относительно обесцененных объектов. Этот процесс, во всяком случае, так же стар, как само человечество, ибо символы встречаются уже среди пережитков доисторического человека, а также и у низшего, ныне еще живущего человеческого типа. Очевидно, образование символов является функцией весьма важной и в биологическом отношении. Так как символ может жить лишь благодаря относительному обесценению объекта, то, очевидно, он служит и самой цели такого обесценения. Если бы объект имел безусловную ценность, то он и был бы безусловно определяющим для субъекта, вследствие чего для субъекта была бы безусловно упразднена свобода действования, ибо наряду с безусловной определенностью через объект была бы невозможна даже относительная свобода. Состояние абсолютной отнесенности к объекту равносильно полнейшему овнешнению сознательного процесса, то есть тождеству субъекта и объекта, что уничтожает всякую возможность познавания. Такое состояние встречается и поныне в смягченной форме у примитивного человека. Так называемые проекции, с которыми нам так часто приходится встречаться в аналитической практике, суть тоже не что иное, как остатки первоначального тождества субъекта с объектом.

Уничтожение познания, обусловленное таким состоянием, и невозможность сознательного опыта означают существенное уменьшение приспособляемости, что оказывается тяжелым минусом для человека, по природе своей безоружного и беззащитного, с его потомством, в течение ряда лет менее приспособленным к борьбе сравнительно с потомством животных. Но состояние, лишенное познания, является опасным несовершенством и с аффективной точки зрения, так как именно тождество чувства с почувствованным объектом ведет, во-первых, к тому, что какой-нибудь

объект вообще может иметь любое по силе воздействие на субъект, а во-вторых, к тому, что какой-нибудь аффект субъекта включает в себя, без дальнейшего, объект и осиливает его. Иллюстрацией для того, что я имею в виду, может послужить эпизод из жизни одного бушмена: у одного бушмена был маленький сын, которого он любил свойственной примитивному человеку нежной «обезьяньей» любовью. Психологически говоря, такая любовь, конечно, вполне автоэротична, то есть субъект любит самого себя в объекте. При этом объект, до известной степени, служит эротическим зеркалом. Однажды бушмен, раздраженный, возвращается с рыбной ловли домой, ибо он ничего не поймал. Малыш по обыкновению радостно бежит ему навстречу. Но отец хватает его и свертывает ему шею. Естественно, что потом он оплакивает мертвого ребенка с тою же безудержностью, с какою он раньше убил его.

Этот случай ясно показывает тождество объекта с каждым данным аффектом. Понятно, что такая ментальность мешает установлению всякой сколько-нибудь ограждающей племенной организации. Поэтому в смысле размножения и сохранения вида она является неблагоприятным фактором, так что более жизнеспособные виды должны будут вытеснять и преобразовывать ее. Из этой цели возникает и ей служит символ, ибо он отводит от объекта некоторый запас либидо, тем самым относительно обесценивая объект и придавая субъекту некоторую преимущественную ценность. Однако эта преимущественная ценность относится к бессознательной области субъекта. Этим субъект ставится между внешней и внутренней детерминантой, и отсюда возникает возможность выбора и относительная свобода субъекта.

Символ возникает всегда из архаических остатков, из отпечатков, оставшихся от истории рода, о древности и происхождении которых можно много размышлять в спекулятивном порядке, но нельзя решить ничего определенного. Было бы также совершенно неправильно, если бы мы захотели вывести символ из личных источников, например из индивидуально вытесненной сексуальности. Такое вытеснение может самое большее дать ту сумму либидо, которая необходима для возбуждения архаического отпечатка. Но отпечаток соответствует унаследованной функции, которая обязана своим существованием вовсе не вековому вытеснению сексуальности, а факту дифференциации влечений вообще. А дифференциация влечений была и ныне является биологически необходимым средством, которое свойственно не только человеческому виду, но проявляется точно так же и в отсутствии пола у рабочих пчел.

Я показал, что символ вообще, а в данном случае символ сосуда, возникает из архаических представлений. Подобно тому как в основе этого символа лежит первоначальное представление об uterus, так мы можем предположить подобное же происхождение и у символа башни. Символ башни мог бы, пожалуй, принадлежать и к ряду тех, в основе своей фаллических,

символов, которыми история символов так богата. Неудивительно, что именно в тот момент, когда Гермас при виде соблазнительного ложа принужден вытеснить эротическую фантазию, ему навязывается фаллический символ, вероятно соответствующий эрекции. Мы видели, что и другие символические атрибуты Девы-Церкви несомненно имеют эротический источник; об этом свидетельствует уже их происхождение из Песни Песней, а сверх того, Отцы Церкви открыто истолковывают их в этом смысле. Символ башни в лавретанской литании имеет тот же источник, и значение его могло бы иметь ту же самую основу. Атрибут «из слоновой кости», приписанный башне, имеет несомненно эротическую природу, ибо он относится к цвету и гладкости кожи (Песнь Песней 5, 14: «Живот его — как изваяние из слоновой кости»). Но и самую башню мы встречаем в недвусмысленно-эротическом значении в Песни Песней 8, 10: «Я стена, и сосцы у меня как башни». Под этим разумеется, вероятно, выпуклость грудей, стало быть, их полнота и упругость, подобно тому как в Песни Песней 5, 15: «Голени его — мраморные столбы». Этому соответствует также Песнь Песней 7, 5: «Шея твоя, как столп из слоновой кости» и «нос твой — башня Ливанская», причем разумеется, вероятно, нечто стройное и возвышающееся. Эти атрибуты возникли из ощущений, перенесенных в объект. Подобно тому как в угрюмом настроении все представляется серым, а в радостном настроении все кажется светлым и красочным, так и чувство осязания показывает иное под влиянием субъективных сексуальных ощущений, в данном случае ощущения эрекции, свойство которого переносится на объект. Эротическая психология Песни Песней прилагает образы, пробужденные в субъекте к объекту, для повышения его ценности. Церковная же психология пользуется этими образами для того, чтобы направить либидо на аллегорический объект, а психология Гермаса с самого начала возводит бессознательно пробужденный образ в самоцель, чтобы воплотить в нем ту мысль, которая для ментальности той эпохи имела особенное значение, именно он стремится придать устойчивость и организовать новоприобретенное христианское мировоззрение и установку.

б) Относительность понятия Бога у Мейстера Экхарта

Путь, пройденный Гермасом, представляет собой в малом то, что в большом масштабе совершилось в психологии раннего Средневековья: вновь открыли женщину и выработали женственный символ Грааля. Гермас увидел Рооду в новом свете, но разрядившийся от этого запас либидо преобразился под его руками в осуществление задания современной эпохи.

Мне кажется показательным для нашей психологии, что на пороге Новейшего времени стоят два духа, которым было суждено оказать огромное влияние на сердца и умы молодого поколения: Вагнер и Ницше; первый — провозвестник любви, в музыке которого звучит вся шкала чувств и оттенков, от Тристана вниз до кровосмесительной страсти и от Тристана же

вверх до высшей духовности Грааля; последний — провозвестник власти и победоносной воли индивида. В своем высшем и последнем обнаружении Вагнер примыкает к легенде о Граале так же, как Гете примыкает к Данте, а Ницше — к тому образу господствующей касты и морали господ, который был не раз осуществлен Средневековьем в лице многих героических и рыцарских фигур с белокурыми волосами. Вагнер разрывает оковы, связывающие любовь, Ницше разбивает «скрижали ценности», стеснявшие индивидуальность. Оба стремятся к сходным целям, но порождают неисцелимый раскол, ибо где царит любовь, там не господствует сила, а где царит власть, там не господствует любовь.

То обстоятельство, что три из величайших немецких умов в своих наиболее важных творениях примыкают к психологии раннего Средневековья, доказывает, мне кажется, что именно та эпоха оставила открытым вопрос, на который и до сих пор еще не нашлось ответа. Мы должны попытаться подойти несколько ближе к этому вопросу. У меня сложилось впечатление, что то странное «нечто», которое изживалось в некоторых рыцарских орденах того времени (например, у тамплиеров) и как будто нашло себе выражение в легенде о Граале, было зерном или зачатком нового возможного ориентирования, иными словами, нового символа. Нехристианский и соответственно гностический характер символа Грааля указывает на ереси раннего христианства, на те, отчасти могучие, взлеты мысли, в которых таится множество смелых и блестящих идей. Но в гнозисе проявляется бессознательная психология в богатом разнообразии и даже в извращенной чрезмерности, то есть именно тот элемент, который особенно сильно противится «правилу веры» (regula fidei), то прометеевское и творческое начало, которое подчиняется только собственной душе, но никогда не покоряется коллективному руководству. В гнозисе мы находим, хотя и в незрелой форме, ту веру в могущество собственного откровения и собственного познания, которой лишены последующие века. Эта вера проистекает из гордого чувства своего родства с божеством — сродства, которое не подчиняется никаким человеческим установлениям, но которое силой познания способно при случае понуждать даже богов. В гнозисе заложено начало того пути, который ведет к психологически столь значительным откровениям немецкой мистики, расцвет коей совпадает именно с исследуемой нами эпохой.

Для характеристики настоящего вопроса необходимо упомянуть и о величайшем мыслителе тех времен, о Мейстере Экхарте. Как в рыцарстве замечались признаки нового ориентирования, так в сочинениях Экхарта пред нами возрастают новые идеи, идеи о том же самом душевном ориентировании, которое побудило Данте последовать за образом Беатриче в подземный мир бессознательного и которое вдохновляло певцов разносить в своих песнях весть о Граале.

О личной жизни Экхарта нам, к сожалению, не известно ничего такого, что могло бы объяснить путь, приведший его к душе; однако уверен-

ность, с которой он в своей проповеди о раскаянии говорит, что «и до сих пор еще все наши исследования доказывают, что люди лишь в редчайших случаях доходят до великого без того, чтобы сначала тяжко не погрешить», дает нам право предположить, что он говорил на основании личного опыта. Чувство внутреннего сродства с Богом у Экхарта кажется нам чуждым христианскому чувству греховности. Кажется, будто мы перенеслись в атмосферу Упанишад. У Экхарта должно было осуществиться совершенно необычайное повышение душевной ценности, то есть ценности собственного внутреннего мира, если он мог подняться до, так сказать, чисто психологического, следовательно, релятивного понимания Бога и Его отношения к человеку. Открытие и точное формулирование релятивности Бога по отношению к человеку и его душе кажется мне одним из важнейших шагов на пути к психологическому постижению религиозного феномена и тем самым к возможности освобождения религиозной функции от гнетущих пределов интеллектуальной критики, также, впрочем, имеющей право на существование.

Теперь мы подошли к настоящей задаче этой главы, а именно к исследованию относительности символа. Под релятивностью Бога я разумею такое воззрение, по которому Бог существует не «абсолютно», то есть в отрешенности от человеческого субъекта и по ту сторону всех человеческих условий, а зависит, напротив, в известном смысле от человеческого субъекта; это значит, что между человеком и Богом имеется взаимное и неизбежное отношение, так что, с одной стороны, человека можно понимать как функцию Бога, а с другой стороны, Бога можно понимать как психологическую функцию человека. Для нашей аналитической психологии как науки, которую с человеческой точки зрения надо понимать как эмпирическую, образ Бога есть символическое выражение известного психологического состояния или функции, характеризующейся тем, что она является безусловно превосходящей сознательную волю субъекта и потому может вынуждать или делать возможными такие деяния и достижения, осуществление которых было бы недоступно сознательному усилию. Этот по силе своей преобладающий импульс — поскольку божественная функция проявляется в поступках — или это превосходящее сознательный рассудок вдохновение происходит от скопления энергии в области бессознательного. Благодаря такому накоплению либидо оживляются образы, принадлежащие коллективному бессознательному, в качестве скрытых возможностей; среди этих образов находится и Бого-образ, тот отпечаток, который с незапамятных времен является коллективным выражением для наиболее сильных и безусловных влияний, оказываемых на сознание со стороны бессознательных концентраций либидо.

Для нашей психологии, которая как наука вынуждена ограничиваться опытом в пределах, установленных для нашего познания, — Бог даже и не относителен, а есть лишь функция бессознательного, то есть прояв-

ление известного отколовшегося запаса либидо, активировавшего Богообраз. С метафизической точки зрения Бог, конечно, абсолютен, то есть существует сам по себе. Этим и выражается полное отщепление от бессознательного, что психологически означает, что человек не сознает факта возникновения божественного воздействия из собственного внутреннего мира. Точка зрения релятивности Бога означает, напротив, что немалая доля бессознательных процессов познается, хотя бы намеком, в качестве психологических содержаний. Такое понимание возможно, конечно, лишь там, где душе уделяется более чем обыкновенное внимание, вследствие чего содержания бессознательного извлекаются из своих проекций на объекты и им (содержаниям) сообщается такая достоверная сознательность, благодаря которой они выступают как принадлежащие субъекту и вследствие этого как субъективно обусловленные.

Это и случилось у мистиков. Не то чтобы в данном случае идея релятивности Бога впервые возникла; у первобытных людей релятивность Бога существует естественно и принципиально, ибо почти всюду на более низкой ступени богосозерцания имеет чисто динамическую природу, то есть Бог есть божественная сила — сила оздоровляющая, душевная, врачующая, обогащающая, господствующая и т. д., которую с помощью известных процедур можно улавливать и использовать в целях создавания вещей, необходимых для жизни и здоровья человека, а при случае и для осуществления магических и губительных воздействий. Первобытный человек чувствует эту силу как вовне, так и внутри себя, то есть настолько же как свою собственную жизненную силу, насколько и как «целебное средство», заключенное в его амулете или исходящее в виде влияния от его вождя. Таково первое поддающееся констатированию представление о духовной силе, всюду проникающей и все наполняющей. Психологически говоря, сила фетиша или престиж лекаря есть бессознательная субъективная оценка этих объектов. Поэтому, в сущности говоря, все дело в либидо, находящемся у субъекта в бессознательном и воспринимаемом на объекте, ибо все активированное бессознательное представляется проецированным.

Согласно этому, обнаруживающаяся в средневековой мистике идея относительности Бога представляет собой возврат к примитивному положению дела. Напротив, родственные этому восточные представления об индивидуальном и сверхиндивидуальном Атмане не составляют регрессии к примитивности, но представляют собой соответствующее сущности Востока последовательное развитие, уводящее из примитивности, при сохранении тех принципов, которые отчетливо выступают уже в примитивном. Возврат к примитивности не удивителен постольку, поскольку каждая действительно живая религиозная форма организует обрядно или этически ту или другую примитивную тенденцию, откуда к ней и притекают те таинственные силы влечения, которые создают это

завершение человека в религиозном процессе[1]. Этот возврат к примитивности, или, как в Индии, непрерывная связь с примитивным, составляет прикосновение к матери-земле, к источнику всякой силы. Всякое понимание, достигшее в процессе дифференциации разумной или этической высоты, будет считать «нечистыми» такие силы — влечения. Но ведь и самая жизнь течет одновременно из светлых и мутных источников. Поэтому у каждой чрезмерной «чистоты» не хватает жизни. Каждое обновление жизни проходит через мутность и восходит к ясности. Но чем выше прояснение и дифференциация, тем меньшею оказывается жизненная интенсивность и притом именно вследствие исключения замутняющих субстанций. Процесс развития нуждается как в прояснении, так и в замутнении. И великий релятивист, каким был Мейстер Экхарт, отлично это понимал, когда говорил: «Поэтому Бог охотно допускает ущерб, наносимый грехом, и не раз уже допускал его; наиболее же часто относительно тех именно людей, которых дарил особым своим попечением, дабы довести их до великого совершенства. Смотри: кто был когда-либо ближе к Господу и задушевнее привязан к нему, нежели Апостолы? Но и из них ни один не выдержал; все они впадали в смертные грехи. Они все были великими грешниками.

Это он показал и в Старом и в Новом Завете, на примере тех, коих впоследствии наиболее возлюбил. И до сих пор еще все наши исследования доказывают, что люди лишь в редчайших случаях доходят до великого без того, чтобы сначала тяжко не погрешить»[2].

Мейстер Экхарт является самым блестящим представителем известного критического церковного течения на исходе XIII века, с одной стороны, по остроте своего психологического прозрения, с другой стороны, по высоте своего религиозного чувствования и мышления. Поэтому я хотел бы привести ряд его изречений, освещающих его релятивистическое богопонимание.

1. «Ибо человек есть поистине Бог, и Бог есть поистине человек»[3].

2. «Напротив, у кого Бог не есть такое внутреннее достояние, но кто вынужден всегда добывать себе Бога извне, в том или в другом, где он тогда отыскивает его неудовлетворительным способом, при посредстве разных творений людей или мест: тот Бога и не имеет, и тогда легко приходит нечто такое, что ему мешает. И тогда человеку мешает не только дурное общество, но и хорошее общество, не только улица, но и Церковь, не только злые слова и дела, но точно так же и добрые. Ибо препятствие лежит в нем самом: Бог еще не стал внутри его миром. Если бы в нем так было,

---

[1] Примеры тому многочисленны, некоторые приведены в кн.: *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы.

[2] *Eckhart M.* [Works.] L., 1924. P. 19 ff.

[3] *Buttner H.* Meister Ekkeharts Schriften und Predigten. Jena, 1909. Bd. II. S. 185.

тогда и повсюду и со всеми чувствовал бы себя очень хорошо и безопасно: он всегда имел бы Бога» и т. д[1].

Это место особенно интересно психологически, потому что оно обнаруживает часть примитивного богопонимания, каким мы обрисовали его выше. «Всегда добывать себе Бога извне» — это равносильно примитивному воззрению, будто «Tondi»[2] можно добывать откуда-нибудь извне. Возможно, что у Экхарта имеется в данном случае скорее образное выражение, но через это образное выражение ясно просвечивает изначальный смысл. Во всяком случае ясно, что Экхарт понимает здесь Бога как психологическую ценность. Это видно из следующей фразы: тому, кто добывает себе Бога извне, мешают объекты. Именно, кто имеет Бога вне себя, у того он неизбежно проецирован в объекте, вследствие чего объект тем самым получает преимущественную ценность. Но там, где это имеет место, объект имеет чрезмерное влияние на субъекта и держит его в известной рабской зависимости. Очевидно, Экхарт разумеет эту, столь знакомую нам, привязанность к объекту, которая заставляет мир выступать в роли Бога, то есть в качестве абсолютно обусловливающей величины. Поэтому он и добавляет, что для такого человека «Бог еще не стал внутри его миром», потому что для него мир занимает место Бога. Такой человек еще не отрешил преимущественную ценность от объекта и не интровертировал еще так, чтобы он имел эту ценность в самом себе. Но если бы он имел ее в самом себе, то он всегда имел бы Бога (именно эту ценность) в качестве объекта, в качестве мира, и, таким образом, Бог стал бы для него миром. В том же месте Экхарт говорит: «У кого верно на душе, тому хорошо повсюду и у всех людей; а у кого неверно на душе, тому везде и у всех людей плохо. Ибо человек с верной душой имеет Бога всегда при себе». Человеку, имеющему эту ценность при себе, всегда и везде хорошо на душе, он не зависит от объектов, то есть не нуждается в них и не ждет от них того, чего ему не хватает.

Из этих рассуждений с достаточной ясностью вытекает, что Бог у Экхарта есть психологическое, точнее сказать, *психодинамическое* состояние.

3. «Во-вторых, они разумеют под царством Божиим *душу*. Ибо душа *однородна с божеством*. Поэтому все, что здесь сказано о Царстве Божием, поскольку Бог сам есть это царство, это же самое можно поистине сказать и о душе. Все через Него начало быть, продолжает святой Иоанн. Это следует понимать о душе, ибо душа есть все. Она такова, ибо она есть образ Бога. Но в качестве таковового она есть Царство Божье. Один из учителей говорит: Бог до такой степени в душе, что все его Богобытие покоится на ней. Это есть более высокое состояние, когда Бог в душе, чем ког-

[1] *Buttner H.* Meister Ekkeharts Schriften und Predigten. S. 8.

[2] Понятие libido у батаков. См.: *Warneck J.G.* Die Religion der Batak. Leipzig, 1909. Tondi — имя магической силы, вокруг которой, так сказать, все вертится.

да душа в Боге: когда она в Боге, она от этого еще не блаженна, но она блаженна от того, когда Бог в ней. Положитесь на это: Бог сам блаженствует в душе!»

Душа, это многозначное и многоразлично толкуемое понятие, исторически говоря, соответствует психологическому содержанию, которому должна быть присуща известная самостоятельность в пределах сознания. Ибо, не будь это так, люди никогда не пришли бы к мысли приписать душе самостоятельную сущность, как если бы она была объективно воспринимаемой вещью. Она должна быть содержанием, которому присуща самодеятельность и вместе с тем, по необходимости, частичная бессознательность, как и каждому автономному комплексу. Известно, что по общему правилу у первобытного человека имеется несколько душ, то есть несколько автономных комплексов с большой самостоятельностью, так что они импонируют как обособленные существа (как у некоторых душевнобольных!). На высшей ступени число душ сокращается, вплоть до высшей доселе достигнутой ступени культуры, на которой душа совершенно растворяется в сознательность всех психических процессов, после чего она ведет свое существование лишь в качестве термина, обозначающего совокупность психических процессов. Это убывание души характерно не только для западной, но и для восточной культуры. В буддизме все растворяется в сознательности, и даже «самскары» (samskaras), бессознательно формирующие силы, должны быть захвачены и претворены в религиозном саморазвитии.

С этим совершенно общим историческим развитием понятия о душе стоит в противоречии понимание, выработанное аналитической психологией, ибо ей присуще такое понятие о душе, которое не совпадает с совокупностью психических функций. Дело в том, что мы определяем душу, с одной стороны, как отношение к бессознательному, но, с другой стороны, и как олицетворение бессознательных содержаний. С точки зрения культуры можно, так сказать, пожалеть, что существуют еще олицетворения бессознательных содержаний, точно так же как с точки зрения образованной и дифференцированной сознательности можно пожалеть, что все еще существуют бессознательные содержания. Но так как аналитическая психология занимается действительным человеком, а не таким, каким он должен бы быть, согласно известным воззрениям, то и выходит, что те феномены, которые заставляли еще первобытных людей говорить о «душах», все еще встречаются, точно так же как среди европейского культурного народа бесчисленное множество людей все еще верит в привидения. И если мы уже устанавливаем учение о единстве эго, согласно которому не может быть самостоятельных комплексов, то ведь природа не обращает никакого внимания на подобные умственные теории.

Подобно тому как «душа» есть олицетворение (персонификация) бессознательных содержаний, так и Бог, как мы уже установили, есть бессо-

знательное содержание, олицетворение — поскольку он мыслится личным, и образ или выражение — поскольку он мыслится исключительно и главным образом динамически, то есть, в сущности, то же самое, что и душа, поскольку она мыслится как олицетворение бессознательного содержания. Поэтому понимание Мейстера Экхарта есть чисто психологическое. Пока душа, как он говорит, — только в Боге, она не блаженна. Если под «блаженством» понимать особенно здоровое и повышенное жизненное состояние, то, по Экхарту, такое состояние не может иметь места, пока динамика, именуемая Богом, то есть либидо, сокрыта в объектах. Ибо, говорит Экхарт, пока главная ценность, или Бог, не обретается внутри души — сила находится вне ее, значит в объектах. Главная ценность должна быть извлечена из объектов, через это Бог вселяется в душу, и это есть «высшее состояние» и означает для Бога «блаженство». Психологически говоря, это означает: когда божественное либидо, то есть проецированная преимущественная ценность, познается как проекция[1], так что объекты вследствие такого познания утрачивают в своем значении, тогда эта ценность начинает считаться за достояние индивида и от этого возникает повышенное чувство жизни, то есть новый потенциал. Тогда Бог, то есть высшая жизненная интенсивность, находится в душе, в бессознательном. Однако этого не следует понимать так, что Бог оказывается тогда совершенно бессознательным, в том смысле, что даже его идея исчезает из сознания. Дело обстоит скорее так, что главная ценность лишь перемещается и находится внутри, а не снаружи. Тогда не объекты являются автономными факторами, но Бог становится автономным психическим комплексом. Но автономный комплекс всегда лишь отчасти осознан, ибо он лишь условно ассоциируется с эго; иными словами, эго никогда не охватывает его при этом целиком, ибо тогда он не был бы уже автономным.

Поэтому, начиная с этого момента, определяющим оказывается не преимущественно ценный объект, а бессознательное. Тогда из бессознательного идут обусловленные влияния, то есть мы чувствуем и знаем, что они идут из бессознательного, вследствие чего возникает «единство всего существа» (Экхарт), отношение между сознательным и бессознательным, причем, конечно, значение бессознательного перевешивает. Теперь мы должны спросить себя: откуда же возникает это блаженство или упоение любви (ananda, как индусы называют это состояние Брахмана)?[2]

---

[1] Не следует ложно понимать распознавание чего-либо в качестве проекции как чисто интеллектуальный процесс. Интеллектуальное распознавание (инсайт) разрушает проекцию только тогда, когда она и без того уже созрела для разрушения. Посредством интеллектуального суждения или воли невозможно извлечь либидо из проекции, если она еще не готова для этого.

[2] Уильям Блейк, английский мистик, говорит: «Energy is eternal delight». См.: *Блейк В.* Стихи. М., 1978.

При таком состоянии высшая ценность заложена в бессознательном. Наблюдается снижение в потенциале сознания, что означает, что бессознательное выступает в качестве определяющей величины, рядом с которой почти исчезает эго, сознающее действительность. Такое состояние имеет чрезвычайное сходство, с одной стороны, с состоянием ребенка, с другой стороны, с состоянием первобытного человека, который тоже в высокой степени находится под влиянием бессознательного. Можно было бы с уверенностью сказать, что причиной такого блаженства является восстановление прежнего райского состояния. Но нужно еще понять, почему это изначальное состояние оказывается особенно упоительным. Это блаженное чувство сопровождает все те моменты, которые окрашены чувством струящейся жизни, то есть те мгновения или состояния, когда скопившееся и запруженное могло беспрепятственно излиться, когда не надо было делать то или другое с сознательным напряжением, чтобы найти известный путь или оказать известное воздействие. Это те состояния или настроения, «когда все идет само собой», когда не нужно с трудом создавать какие-нибудь условия, сулящие радость или наслаждение. Для этой радости, струящейся изнутри, невзирая на внешнее, и все согревающей, время детства является незабвенным символом. Поэтому «детство» и есть символ того своеобразного внутреннего условия, при котором наступает «блаженство». Быть как «дитя» — значит иметь в себе скопившийся запас либидо, способный еще излиться. Для ребенка либидо вливается во внешние вещи, и этим он приобретает мир, но этим же он понемногу и теряет себя, отдавая себя миру, как выражается религия, ибо вещи понемногу приобретают преимущественную ценность. Тогда наступает зависимость от вещей. Из этого вырастает необходимость жертвы, то есть обратного извлечения либидо, отсечения связей. Таким образом интуитивное учение религиозной системы пытается вновь собрать энергию и само в своих символах изображает этот процесс собирания. Преимущественная ценность объекта, по сравнению с неполноценностью субъекта, вызывает обратный ток, вследствие чего либидо естественно возвратилось бы назад к субъекту, не будь удерживающих сил сознания. У первобытного человека мы, естественно, встречаем повсюду религиозное упражнение, потому что он без затруднения может следовать своему влечению то в том, то в ином направлении. При помощи религиозных упражнений он вновь сообщает себе необходимую ему магическую силу или возвращает себе утраченную за ночь душу.

Цель великих религий выражена в предписании: «не от мира сего», и этим указано движение либидо, направленное на внутренний мир субъекта, то есть в его бессознательное. Общее отвлечение либидо назад и интровертирование его создает там известную концентрацию либидо, которая символически характеризуется как «драгоценность», в притчах — как «драгоценная жемчужина», как «зарытое в поле сокровище».

Последним сравнением пользуется и Экхарт, толкуя его так: «Христос говорит, что Царство Небесное подобно скрытому в поле сокровищу. Это поле — душа, в ней таится сокровище Царства Божьего. Поэтому Бог и вся тварь блаженны в душе»[1].

Такое толкование совпадает с нашим психологическим объяснением. Душа есть олицетворение (персонификация) бессознательного. В бессознательном лежит сокровище, то есть погруженное или погрузившееся в интроверсию либидо. Этот запас либидо обозначается как «Царство Божие». Царство Божие обозначает постоянное единство или соединение с Богом, жизнь в его царстве, то есть в том состоянии, когда перевешивающее количество либидо пребывает в бессознательном и оттуда детерминирует сознательную жизнь. Концентрированное в бессознательном либидо идет от объекта, от мира, прежнее преобладание которого оно обусловливало. Тогда Бог был «снаружи»; теперь он действует «изнутри» как скрытое сокровище, которое воспринимается как «Царство Божие». Этим, очевидно, выражается, что скопившееся в душе либидо представляет собою отношение к Богу (Царство Божие). Итак, если Мейстер Экхарт приходит к заключению, что душа и есть самое Царство Божие, то она мыслится как отношение к Богу, причем Бог является силой, которая в ней действует и ею воспринимается. Экхарт называет душу также *образом Божиим*.

Этнологические и исторические истолкования души ясно указывают нам, что она является содержанием, принадлежащим, с одной стороны, к субъекту, с другой стороны — к миру духов, то есть к бессознательному. Поэтому душе и присуще всегда нечто земное и нечто духообразное. Так же обстоит дело и с магической силой, с Божией силой у первобытного человека, тогда как понимание, присущее более высоким ступеням культуры, отчетливо отделяет Бога от человека и, наконец, возносит Бога на чисто идейную высоту. Однако душа никогда не теряет своего серединного положения. Поэтому к ней следует относиться как к функции, посредничающей между сознательным субъектом и недоступными субъекту глубинами бессознательного. Действующая из этих глубин детерминирующая сила (Бог) отображается душой, то есть душа создает символы, образы и сама есть лишь образ. В этих образах она передает силы бессознательного сознанию. Таким образом, она является сосудом и проводником, органом для восприятия бессознательных содержаний. То, что она воспринимает, суть символы. Символы же суть оформленные энергии, силы, то есть детерминирующие идеи, имеющие столь же большую духовную, сколь и аффективную ценность. Если, как говорит Экхарт, душа находится в Боге, то она еще не блаженна, то есть когда эта функция восприятия бывает совершенно затоплена силой, то такое состояние не является счастливым. Если же наоборот, Бог находится в душе, то есть если душа, восприя-

[1] *Eckhart M.* [Works.] Vol. I. P. 271.

тие, ухватывает бессознательное и превращает себя в его образ и символ, то такое состояние является блаженным. Заметим: счастливое состояние есть состояние *творческое*.

4. Так слагается у Мейстера Экхарта это превосходное слово: «Когда меня спрашивают: для чего мы молимся, для чего постимся, для чего творим мы все добрые дела, для чего мы крещены, для чего Бог стал человеком? — я отвечаю: для того, чтобы Бог родился в душе, а душа, со своей стороны, в Боге. Для того написано все Писание. Для того Бог создал весь мир: чтобы Бог родился в душе, а душа, со своей стороны, в Боге. Сокровеннейшая природа каждого зерна имеет в виду пшеницу, каждый металл — золото, каждое порождение — человека».

Здесь Экхарт ясно высказывает, что Бог находится в несомненной зависимости от души и вместе с тем что душа есть место рождения Бога. Это последнее утверждение нетрудно понять после всех изложенных нами соображений. Функция восприятия (душа) ухватывает содержания бессознательного и в качестве творческой функции порождает эту силу в символической форме[1]. То, что душа порождает, суть, психологически говоря, образы, о которых рационалистическая предпосылка утверждает, будто они лишены ценности. Такие образы лишены ценности лишь в том смысле, что они не могут быть непосредственно с успехом использованы в объективном мире. Ближайшей возможностью их применения является искусство, поскольку данный субъект обладает способностью *художественного* выражения[2]; вторую возможность применения дает *философская* спекуляция[3]; третью возможность — *квазирелигиозная* спекуляция, ведущая к ереси и сектантству; четвертая возможность состоит в растрате заложенных в образах сил на распутство во всех его формах. Обе последние возможности особенно ярко выявили в энкратическом (воздерживающемся, аскетическом) и в антитактическом (анархистическом) направлении гностики.

Но осознание образов имеет еще и косвенно некоторую ценность для приспособления к действительности, поскольку оно освобождает наше отношение к окружающему нас реальному миру от фанатической примеси. Однако главную ценность эти образы имеют для субъективного счастья и благополучия независимо от благоприятствования и неблагоприятствования внешних условий. Приспособленность есть, конечно, идеал. Однако приспособление не всегда возможно, ибо бывают такие положения, в которых единственным приспособлением является терпеливое страдание. Такая форма пассивного приспособления становится возможной и облегчается благодаря развитию фактических образов. Я го-

[1] По Экхарту, душа есть настолько же понимающее, насколько и понимаемое начало.

[2] Примерами подобных способов выражения может служить творчество А. Гофмана, Г. Майринка, Э. Барлаха, Шиллера, И. Гете, Р. Вагнера.

[3] Ницше в «Заратустре».

ворю «развитию», ибо первоначально фантазии суть лишь сырой материал сомнительного достоинства. Поэтому они должны быть подвергнуты обработке, чтобы приобрести тот облик, который оказал бы максимум содействия. Эта обработка есть вопрос техники, который я не могу исследовать в этой связи. Для ясности я могу только сказать, что есть две возможности обработки: 1) редуктивный метод и 2) синтетический метод. Первый сводит все к примитивным влечениям, второй, отправляясь от данного материала, вызывает процесс дифференциации личности. Редуктивный и синтетический методы восполняют друг друга, ибо редукция к влечению ведет к реальности, к переоцениванию реальности и тем самым к необходимости жертвы. Синтетический метод развивает символические фантазии, вытекающие из либидо, интровертировавшемуся в процессе жертвы. Из этого развития возникает новая установка по отношению к миру, которая в силу своего отличия от прежней установки обеспечивает возникновение нового потенциала. Этот переход к новой установке я охарактеризовал как *трансцендентную функцию*[1]. В обновленной установке либидо, погруженное доселе в бессознательное, вновь выступает на свет в форме положительного творчества. Это соответствует вновь обретенной видимой жизни. Это является символом богорождения. Наоборот, когда либидо извлекает себя из внешнего объекта и погружается в бессознательное, тогда «душа рождается в Боге». Но (как Экхарт верно замечает) такое состояние не является счастливым, потому что дело идет об акте, отрицательном по отношению к дневной жизни, а именно о нисхождении к сокровенному божеству (deus absconditus), обладающему свойствами, весьма отличными от свойств Бога, сияющего при свете дня[2].

Экхарт говорит о рождении Бога как о часто повторяющемся событии. И действительно, обсуждаемое нами событие есть психологический процесс, бессознательно повторяющийся почти постоянно, но до известной степени осознаваемый нами лишь в его самых больших колебаниях. Мне кажется, что Гете интуитивно верно постиг это явление, обозначив его понятием систолы и диастолы. Возможно, что тут дело идет о ритме жизненных явлений, о таком колебании жизненных сил, которое обычно протекает бессознательно. Возможно также, что именно в силу этого основания терминология, имеющаяся для этих явлений, является преимущественно религиозной или мифологической, ибо такие выражения и формулы всегда и прежде всего относятся к бессознательным психологическим обстоятельствам, а не к фазисам луны и прочим планетарным явлениям, как нередко полагает научное толкование мифов. Ввиду

[1] *Сэмуэлс Э.* Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнга.

[2] Экхарт говорит: «Потому я вновь возвращаюсь к самому себе и нахожу там некое глубочайшее лоно, глубже самого ада; ибо и из последнего беда изгоняет меня: не избежать мне себя самого! Тут я хочу осесть, и тут я хочу остаться».

того что дело идет преимущественно о бессознательных процессах, нам, в науке, стоит огромных усилий выбраться из этого образного языка хотя бы настолько, чтобы достигнуть, по крайней мере, уровня образного языка в других науках. Благоговение пред великими тайнами природы, которые религиозный язык старается выразить в символах, освященных древностью, многозначительностью и красотою, не будет оскорблено от распространения психологии на эти области, к которым наука доселе не находила доступа. Мы только отодвигаем символы несколько дальше, вглубь и извлекаем на свет одну часть их владений, отнюдь не впадая в ошибочное допущение, будто мы создаем этим что-нибудь большее, чем новый символ для той же загадки, которая оставалась загадкой и для всех предшествующих времен. Наша наука есть тоже образный язык, но в практическом отношении она лучше древней мифологической гипотезы, выражавшейся с помощью конкретных представлений, вместо понятий, как делаем мы.

5. Душа, «только сама став тварью», сотворила Бога, так что Его вовсе не было до тех пор, пока душа не стала некой сотворенностью. Несколько времени тому назад я выразился так: «Что Бог есть Бог, тому я причиной!» Бог возымел себя от души, но что он есть Божество — это он возымел от себя самого.

6. «Но и Бог возникает и преходит».

7. Когда все твари высказывают его, тогда возникает Бог. Когда я еще пребывал в основе и в лоне Божества, в его потоке и источнике, тогда не спрашивал меня никто, куда я хочу или что я делаю: тогда не было никого, кто мог бы меня спросить. Лишь когда я излился, все твари возвестили Бога. А почему они не говорят о Божестве? Все, что находится в Божестве, — есть единое, а о нем нельзя ничего говорить. Только Бог делает нечто; Божество не делает ничего, ему нечего делать, да никогда оно и не озиралось за каким-нибудь делом. Бог и Божество отличаются друг от друга так, как действие отличается от бездействия. «Когда я снова возвращаюсь на родину, в Бога, и не создаю в себе более никаких образов, то этот прорыв мой оказывается много прекраснее, чем мое первое происхождение. Ибо я — единый — возношу все твари из их собственного ощущения в мое, чтобы во мне и они стали едиными. Когда я потом возвращаюсь в основу и в лоно Божества, в его поток и источник, то никто не спрашивает меня, откуда я прихожу или где я был: моего отсутствия никто не заметил. Это и значит: Бог преходит».

Как вытекает из этих цитат, Экхарт различает Бога и Божество, причем Божество есть ничего о себе не знающее и не владеющее собою Все, тогда как Бог является функцией души, так же как душа является функцией Божества. Божество есть, очевидно, повсюду разлитая творческая сила, психологически говоря, производящее, творящее влечение, которое само себя не знает и собою не владеет; его можно сравнить с Шопен-

гауэровой концепцией воли. Напротив, Бог является чем-то возникающим из Божества и души. Душа, как тварь, «высказывает» Его. Он есть, поскольку душа отлична от бессознательного и поскольку она воспринимает силы и содержания бессознательного; и он приходит, как только душа погружается в поток и источник бессознательной силы. Так Экхарт говорит в другом месте: «Когда я выступил из Бога, тогда все вещи сказали: есть Бог! Однако это не может сделать меня блаженным, ибо при этом я воспринимаю себя как тварь. Но в прорыве, когда я хочу стать освобожденным в воле Божией, освобожденным и от этой самой воли Божией, и ото всех его творений, и от самого Бога, тогда я больше всех тварей, я ни Бог, ни тварь: я есмь то, чем был и чем пребуду, теперь и всегда! Тогда я получаю толчок, который возносит меня над всеми ангелами. В этом прорыве я делаюсь столь богатым, что Бог уже не может удовлетворить меня, со всем тем, что он есть, в качестве Бога и со всеми его божественными делами: ибо в этом прорыве я обретаю то, что мы есьмы сообща, — я и Бог. Тогда я есмь то, чем я был, я не убываю и не пребываю, ибо тогда я есмь то неподвижное, которое движет все вещи. Тут Бог уже не находит себе места в человеке, ибо здесь человек своею бедностью вновь завоевал себе то, чем он был вечно и чем остается всегда. Тут Бог принят внутрь духа».

Это «выхождение» означает осознание бессознательного содержания и бессознательной *динамики* — в форме *идеи,* рожденной из души. Этот акт является сознательным отличением от бессознательной *динамики,* отделением эго как субъекта от Бога (то есть от *динамики* или бессознательной силы) как объекта. Вследствие этого Бог «возникает». Когда же это отделение опять упраздняется через «прорыв», то есть через «отрешение» эго от мира и отождествление эго с бессознательной *динамикой,* тогда Бог как объект исчезает и становится субъектом, уже не отличающимся от эго; иными словами, эго как сравнительно поздний продукт дифференциации вновь соединяется с мистической, динамической всеотнесенностью («participation mystique» первобытных людей). Это и есть погружение в «поток и источник».

Многочисленные аналогии с представлениями Востока выясняются без дальнейших рассуждений. Эти аналогии подробно исследованы и указаны людьми, более меня компетентными. Но такой параллелизм, возникающий при отсутствии прямого влияния, доказывает, что Экхарт мыслит из глубины коллективного духа, общей Востоку и Западу. Это общая основа, которую отнюдь нельзя объяснить общей историей, является первоосновой примитивного предрасположения духа с его примитивным энергетическим понятием Бога, где движущая сила еще не закристаллизовалась и не замерла в абстрактной идее Бога.

Это возвращение к первоначальной природе, эта религиозно организованная регрессия к психическим условиям ранней эпохи — общим всем

религиям, в глубочайшем смысле живым, начиная с регрессивных отождествлений в тотемистических церемониях у австралийских негров и вплоть до экстазов у христианских мистиков нашего времени и нашей культуры. Через это возвращение вновь восстанавливается начальное состояние, возникает невероятность тождества с Богом, а из этой невероятности, которая все же сделалась глубочайшим переживанием, образуется новый потенциал: мир вновь создается, ибо обновилась установка человека по отношению к объекту.

Говоря об относительности символа Бога, мы по долгу исторической совести не можем в этом месте обойти молчанием человека, столь одинокого в свое время, человека, по трагической воле рока не сумевшего установить отношение в своему собственному видению — Ангелиуса Силезиуса. То, что Мейстер Экхарт пытался выразить с великим напряжением мысли и нередко трудно понятным языком, Силезиус высказывает в кратких, трогательно проникновенных стихах, которые, однако, по мысли описывают ту же относительность Бога, которую постиг уже Мейстер Экхарт. Приведу ряд этих стихов. Пусть они сами говорят за себя:

1. Я знаю, что без меня Бог и мига не может прожить; как только я превращусь в ничто, Он должен будет от скудости испустить дух.

2. Без меня Бог не может создать и единственного червячка, и, если я не буду поддерживать его вместе с Ним, ему придется тотчас же погибнуть.

3. Я — так же велик, как Бог, а Он так же мал, как я; Он не может быть надо мною, так же как и я не могу быть под Ним!

4. Бог есть огонь во мне, а я в Нем — свет огня: разве мы не слиты друг с другом в полной проникновенности?

5. Бог любит меня больше себя самого, и если я люблю Его больше себя, то я даю Ему так же много, как он дает мне из себя!

6. Бог для меня есть Бог и человек: а я для Него есмь человек и Бог; я утоляю его жажду, а он помогает мне в беде.

7. Бог приспособляется к нам, Он становится для нас тем, чего мы хотим: горе нам, если и мы не станем для Него тем, чем должны.

8. Бог есть то, что он есть; а я есмь то, что я есмь. Но если ты знаешь одного, то ты знаешь и меня, и Его.

9. Я не вне Бога, и Бог не вне меня. Я — Его блеск и свет, а Он — мое украшение.

10. Я есмь лоза в Сыне, — Отец насаждает и питает, а плод, вырастающий из меня, есть Бог, Дух Святой.

11. Я — Божие дитя и сын, а Он тоже мое дитя; но как же это обстоит, что оба суть и то и другое?

12. Я сам должен быть солнцем и должен моими лучами расцветить бесцветное море всего Божества.

Было бы смешно предположить, что смелые мысли, высказанные Мейстером Экхартом, суть не что иное, как пустые вымыслы сознательной спекуляции. Такие мысли являются всегда исторически значительным феноменом, несомым бессознательными струями коллективной психики: за ними стоят тысячи других, безымянных людей, таящих похожие мысли и чувства под порогом сознания и готовых раскрыть врата новой эпохи. В смелости этих мыслей сказывается беззаботность и несокрушимая уверенность бессознательного духа, который с последовательностью закона природы осуществит духовное преобразование и обновление. Вместе с Реформацией это течение вышло в общем на поверхность дневной жизни. Реформация в высокой степени устранила Церковь как посредницу в спасении и вновь восстановила личное отношение к Богу. Тем самым была перейдена вершина величайшей объективации идеи Бога, и после этого понятие Бога снова субъективируется все более и более. Логическим следствием такого процесса субъективирования является расщепление на секты. Крайним выводом отсюда является индивидуализм, который представляет собою новую форму «отрешенности» и непосредственная опасность которого состоит в погружении в бессознательную динамику. В процессе этого развития возник культ «белокурой бестии», а также и многое другое, отличающее наше время от других эпох. Но как только осуществляется это погружение в глубину влечения, так на другой стороне всегда снова восстает противление против чисто безобразного, хаотического элемента голой динамики, возникает потребность в форме и законе. Погружаясь в поток, душа вынуждена создать символ, охватывающий, удерживающий и выражающий собой силу. Этот процесс в коллективной психике чувствуют или предчувствуют те художники и поэты, которые творят главным образом из восприятий бессознательного, следовательно из бессознательных содержаний, и духовный горизонт которых достаточно широк, чтобы охватить главные проблемы современности, по крайней мере, в их внешнем проявлении.

5. Природа объединяющего символа у Шпиттелера

Прометей Шпиттелера выступает в момент психологического поворота: он обнаруживает распадение тех пар противоположностей, которые до сих пор пребывали в совместности. Прометей, ваятель, слуга души, исчезает из круга людей; самое же человеческое общество, повинуясь бездушной, рутинной морали, подпадает под власть Бегемота, под власть противоположных, разрушительных последствий пережитого идеала. Пандора (душа) вовремя создает в бессознательном спасительное сокровище, которое, однако, не доходит до человечества, потому что оно не понимает его. Поворот к лучшему наступает лишь благодаря вмешательству прометеев-

ской тенденции, которая на путях разумения и понимания заставляет опомниться сначала немногих людей, а потом и многих. Естественно, что такое произведение не может не иметь своих корней в интимном переживании автора. Однако если бы оно сводилось лишь к поэтической обработке чисто личных переживаний, то оно было бы в значительной степени лишено всеобщего значения и живучести. Но так как в нем переживаются, изображаются и трактуются не только личные, но, главным образом, коллективные проблемы нашего времени, переживаемые в качестве личных, то ему присуще всеобщее значение. Тем не менее при первом своем появлении оно должно было натолкнуться на безучастие современников, ибо современники в огромном большинстве призваны всегда поддерживать и прославлять непосредственную современность и тем самым вести к тому роковому исходу, сложность которого предчувствующий творческий дух уже пытался разрешить.

Теперь нам остается дать себе отчет в одном важном вопросе: в чем сущность того сокровища и того символа обновленной жизни, которые поэт ощущает как нечто несущее радость и спасение? Мы собрали уже целый ряд примеров, доказывающих «божественную» природу, «божественность» сокровища. Этим уже ясно сказано, что в этом символе заложены возможности новых энергетических разрядов, а именно освобождений бессознательно связанного либидо. Символ всегда говорит: в этой приблизительно форме возможна новая манифестация жизни, освобождение от связанности и от пресыщения жизнью. Либидо, освобожденное из бессознательного через этот символ, выражается символически в образе помолодевшего или вообще нового Бога; так, например, Иегова превратился в христианстве в любящего отца и вообще возвысился до более высокой и одухотворенной моральности. Мотив богообновления распространен всюду, и потому можно допустить, что он известен. О спасительной силе сокровища Пандора говорит: «Но посмотри, однажды я слышала о племени людском, богатом страданиями и достойном того, чтобы сжалиться над ним; поэтому я придумала для них дар, чтоб, может быть с соизволения твоего, смягчить или утешить их великие страдания»[1]. А листья дерева, охраняющего место рождения, поют: «Ведь здесь присутствие, и здесь блаженство и благодать»[2].

Весть о «чудесном младенце», о новом символе несет любовь и радость, то есть состояние райского характера. Весть эта образует параллель с рождением Христа, тогда как привет от богини солнца[3] и чудо, сопровождающее рождение, — в этот момент люди, находящиеся вдали, становятся «добрыми» и на них нисходит благодать[4], — напоминают рождение

[1] *Spitteler K.* Prometheus and Epimetheus. P. 108.
[2] Ibid. P. 127.
[3] Ibid. P. 132.
[4] Ibid. P. 129.

Будды. Из «Благодати Божьей» я хотел бы привести лишь следующее значительное место: «В жизни каждого мужа осуществляются те образы, которые он провидел однажды, младенцем, в многоцветном сонном видении будущего»[1]. Этим, очевидно, сказано, что фантазии детства могут осуществиться, то есть что эти образы не утрачиваются, а вновь приближаются к зрелому человеку и должны исполниться. Старик Кулэ[2] у Барлаха говорит: «Когда я ночью лежу и тьма душит меня подушками, то иногда вокруг меня разливается звенящий свет, видимый моим глазам и доступный моему слуху. И тогда вокруг моего ложа восстают прекрасные образы лучшего будущего. Они еще недвижны, но дивно прекрасны, они еще объяты сном, — но тот, кто пробудил бы их, тот создал бы миру более совершенный лик. Это был бы герой, кто мог бы это сделать». «Какие сердца впервые забились бы тогда! Совсем другие сердца, которые бьются совсем иначе, чем могут биться теперь». (Об образах.) «Они не освещены никаким солнцем, и солнечный свет никогда не достигает их. Но они хотят и должны однажды выйти из ночной темноты. В том и заключалось бы искусство, чтобы выставить их на солнце, тут они ожили бы».

Эпиметей тоже тоскует по образу, по сокровищу; в разговоре о статуе Геракла (героя!) он говорит: «В этом и заключается смысл образа, и в этом единственно он полагает нашу славу, чтобы мы пережили и использовали данное нам стечение обстоятельств, чтобы созрело над нами некое сокровище и мы приобрели его»[3]. Точно так же, когда сокровище, отвергнутое Эпиметеем, приносят жрецам, они поют именно то самое, что ранее пел Эпиметей, призывая сокровище: «О, приди, о Боже, с Твоею милостью», с тем чтобы непосредственно вслед за этим отвергнуть предложенное им небесное сокровище, богохульствуя. В начальных словах того гимна, который поют жрецы, нетрудно узнать протестантскую церковную песнь: «Приди, о приди, дух жизни, истинный Господь от века! Сила твоя да не будет напрасной, да преисполнит она нас навсегда: тогда дух, и свет, и сияние пребудут в темных сердцах. О дух силы и мощи, ты некий новый дух, воздвигни в нас деяния твои» и т. д.

В этом гимне мы имеем полную параллель к изложенным нами выше соображениям. То обстоятельство, что те же самые жрецы, которые поют эту песнь, отвергают новый дух жизни, новый символ, вполне соответствует рационалистической природе Эпиметеевых созданий. Разум всегда ищет разрешения разумным, последовательным, логическим путем, и в этом он прав применительно ко всем средним положениям и проблемам, но в величайших, решающих вопросах разум оказывается недостаточным. Он не способен создать образ, символ; символ иррационален.

[1] *Spitteler K.* Prometheus and Epimetheus. P. 128.
[2] *Barlach E.* Der tote Tag. Berlin, 1912. S. 16 f.
[3] *Spitteler K.* Prometheus and Epimetheus. P. 138.

Когда рациональный путь приводит в тупик — а это случается всегда, рано или поздно, — тогда разрешение приходит с той стороны, откуда его не ждут. («Из Назарета может ли быть что доброе?») Этот психологический закон является, например, основой мессианистических пророчеств. Самые пророчества суть проекции бессознательного, предугадывающего грядущие события. Так как решение иррационально, то и появление Спасителя связывается с невозможным, то есть иррациональным условием, а именно с беременностью Девы[1]. Это пророчество подобно многим другим, гласящим, например, так: «Макбета никакая вражья сила не сразит, пока враждебно не восстанет на него Бирмана лес, спускаясь с Дунсинана».

Рождение Спасителя, то есть возникновение символа, совершается там, где его не ждут и притом именно там, откуда решение кажется наименее вероятным. Так, Исайя говорит (53, 1): «Кто поверил слышанному от нас и кому открылась мышца Господня? Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни красоты; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его»[2].

Спасительное начало не только возникает там, откуда ничего не ждут, но оно выступает, как показывает это место, в таком образе, который для эпиметеевского суждения не имеет в себе ничего ценного. Описывая отвержение символа, Шпиттелер вряд ли сознательно подражал библейскому образу, иначе это можно было бы заметить в его словах. Вернее, он черпал из той же глубины, из которой пророки и творцы создают разрешающие символы.

Появление Спасителя означает объединение противоположностей: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицей, и детеныши их будут лежать вместе; и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи»[3].

Природа спасительного символа есть природа младенца[4], иными словами, символу и его функции присуща детская и беспредпосылочная установка. Эта «детская» установка ведет eo ipso к тому, что на место своеволия и рациональной преднамеренности вступает другой руководящий принцип, «Божественность» которого равнозначна «превосходству в силе». Руководящий принцип имеет иррациональную природу, почему он и появляется в чудесной оболочке. Эту связь прекрасно передает Иса-

[1] Исайя, 7, 14.
[2] Там же.
[3] Исайя, 11, 6 и сл.
[4] «Чудесное дитя» у Шпиттелера.

йя, 9, 5: «Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира».

Эти определения указывают существенные свойства разрешающего символа, уже установленные нами выше. Критерием «божественного» действия является непреодолимая сила (динамика) бессознательного импульса. Герой всегда представляет собою вооруженную магической силой фигуру, которая делает невозможное возможным. Символ есть тот средний путь, на котором противоположности соединяются для нового движения, водный поток, изливающий плодородие после долгой засухи: напряженность перед разрешением сравнивается с беременностью: «Как беременная женщина при наступлении родов мучится, вопит от болей своих, так были мы пред тобою, Господи. Были беременны, мучились — и рождали, как бы ветер: спасения не доставили земле и прочие жители вселенной не пали. Оживут мертвецы твои, восстанут мертвые тела»[1].

В акте спасения оживляется то, что было неодушевленным, мертвым, то есть, психологически говоря, те функции, которые лежали невозделанные и бесплодные, незанятые, вытесненные, презренные, недооцененные и т. д., внезапно прорываются наружу и начинают жить. Именно подчиненная (неполноценная) функция продолжает ту жизнь, которая в дифференцированной функции грозила угаснуть[2].

Этот мотив возвращается в новозаветной идее о всеобщем *апокатастазисе* — о восстановлении всех вещей[3]; эта идея является высокоразвитой разновидностью той общераспространенной идеи героического мифа, по которому герой, выходя из чрева китова, выводит вместе с собою и своих родителей, и всех, раньше поглощенных чудовищем; Фробениус называет это «всеобщим выползанием» («Allausschlupfen»)[4]. Связь с героическим мифом мы находим и у Исайи в двух следующих стихах (27, 1): «В тот день поразит Господь мечом Своим тяжелым, и большим, и крепким, левиафана, змея прямо бегущего, и левиафана, змея изгибающегося, и убьет чудовище морское».

Вместе с рождением символа прекращается регрессия либидо в область бессознательного. Регрессия превращается в прогрессию, застоявшееся приходит в текучее состояние. Тем самым притягательная сила первоосновы оказывается сломленною. Вот почему Кулэ в драме Барлаха «Der tote Tag» говорит: «Тогда восстанут вокруг моего ложа прекрасные образы лучшего будущего. Они еще недвижны, но дивно прекрасны, они еще объяты сном, — но тот, кто пробудил бы их, тот создал бы миру более совершенный лик. Это был бы герой, кто мог бы это сделать.

[1] Исайя, 26, 17.
[2] Ср. выше мой разбор писем Шиллера.
[3] Римл., 8, 19.
[4] *Frobenius L.* Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin, 1904.

Мать: Геройство в горе и бедах!

Кулэ: Но, может быть, кто-нибудь и мог бы это!

Мать: Он должен был бы сначала похоронить свою мать»[1].

Мотив «матери дракона» я достаточно иллюстрировал уже раньше, так что тут я могу не повторяться. О возникновении новой жизни и нового плодородия там, где нечего было ждать, говорит и Исайя, 35, 5 и сл.: «Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся. Тогда хромой вскочит, как олень, и язык немого будет петь; ибо пробьются воды в пустыни и в степи потоки. И превратится призрак вод в озеро, и жаждущая земля — в источники вод; в жилище шакалов, где они покоятся, будет место для тростника и камыша.

И будет там большая дорога, и путь по ней назовется путем святым; нечистый не будет ходить по нему; но он будет для них одних; идущие этим путем, даже неопытные, не заблудятся». Разрешающий символ есть дорога, путь, по которому жизнь может двигаться вперед без муки и принуждения.

Гельдерлин в своем «Патмосе» говорит: «Близок Бог и труднопостигаем. Но там, где опасность, восстает и спасающее». Это звучит так, как если бы близость Бога была опасностью, то есть как если бы концентрация либидо в бессознательном была опасна для сознательной жизни. И оно действительно так: чем более человек внедряет либидо в бессознательное или, лучше сказать, чем более либидо укрепляет себя в бессознательном, тем более возрастает влияние бессознательного и возможность воздействия с его стороны; иными словами, все заброшенные, отвергнутые, пережитые, уже поколениями утраченные функциональные возможности оживают и начинают все сильнее влиять на сознание, часто несмотря на отчаянное сопротивление со стороны сознательного разумения. Спасающим является символ, могущий вместить и объединить в себе сознательное и бессознательное. Тогда как подчиненное сознанию либидо понемногу истощается в дифференцированной функции и все медленнее и труднее поддается восполнению, и, в то время как симптомы разъединения с самим собою все возрастают, растет и опасность наводнения и разрушения от напора бессознательных содержаний, но вместе с тем растет и символ, призванный к разрешению конфликта. Однако символ самым тесным образом связан с опасным и угрожающим элементом, так что он или может быть принят за этот элемент, или же он может при своем появлении вызвать именно этот дурной и разрушительный элемент. Во всяком случае появление спасительного элемента теснейшим образом связано с разрушением и опустошением. Если бы старое не созрело еще для смерти, то не появилось бы ничего нового; нельзя было бы, да и не надо было бы искоренять старое, если бы оно не вредило новому, преграждая ему дорогу.

---

[1] *Юнг К.Г.* Символы трансформации. Ч. II. Гл. V, VII. § 394, 379 и далее, 580. Параллельно с удушением Левиафана у Шпиттелера происходит и одоление Бегемота.

Эту естественную психологическую связь между противоположностями можно найти у Исайи 7, 16 и сл. В главе 7, 14 говорится о том, что Дева родит сына, которого она назовет Еммануилом. Замечательно то, что «Еммануил» означает «с нами Бог», то есть указывает на соединение со скрытой силой бессознательного, обеспеченное разрешающим символом. На ближайшее же значение этого соединения указывают непосредственно затем следующие стихи: «Ибо прежде, нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе, земля та, которой ты страшишься, будет оставлена обоими царями ее».

8, 1. «И сказал мне Господь: возьми себе большой свиток и начертай на нем человеческим письмом: Спешит грабеж, ускоряет добыча».

8, 3. «И приступил я к пророчице, и она зачала и родила сына. И сказал мне Господь: нареки ему имя: Спешит грабеж, ускоряет добыча. Ибо, прежде нежели дитя будет уметь выговорить: "отец мой", "мать моя", богатства Дамаска и добычи Самарийские понесут перед царем Ассирийским».

8, 6–8. «За то, что этот народ пренебрегает водами Силоама, текущими тихо <...> наведет на него Господь воды реки, бурные и большие — царя Ассирийского со всею славою его; и поднимется она во всех протоках своих и выступит из всех берегов своих; и пойдет по Иудее, наводнит ее, и высоко поднимется, дойдет до шеи; и распростертые крылья ее будут во всю широту земли Твоей, Еммануил!»

В моей книге «Либидо: его метаморфозы и символы» я уже указывал на то, что рождению Бога угрожает дракон, опасность наводнения и детоубийство. Психологически говоря, это означает, что скрытая сила может прорваться и наводнить сознание. Для Исайи эту опасность представляет чужеземный царь, владеющий враждебным могущественным царством. Для Исайи эта проблема, конечно, представляется не психологической, а — вследствие ее полной проекции — конкретной. Напротив, у Шпиттелера эта проблема имеет весьма определенный психологический характер, и потому она является отрешенной от конкретного объекта; и все-таки она выражается в таких формах, которые совершенно подобны формам, встречающимся у Исайи, хотя мы вряд ли можем предположить здесь сознательное заимствование.

Рождение Спасителя равносильно великой катастрофе, ибо новая, могучая жизнь прорывается там, где нельзя было предполагать ни жизни, ни силы, ни возможности развития. Жизнь изливается из бессознательного, то есть из той сферы психики, которую вольно или невольно люди не знают, и потому все рационалисты считают ее за ничто. Из этой непризнанной и отвергнутой сферы идет новый прилив силы, обновление жизни. Но что же означает эта непризнанная и отвергнутая сфера? Это все те психические содержания, которые вследствие их несовместимости с сознательными ценностями были вытеснены, то есть все уродливое, безнравственное, неверное, нецелесообразное, негодное и т. д. То есть все то,

что данному индивиду однажды показалось таким. И вот опасность заключается в том, что человек, поддаваясь той силе, с которою эти элементы появляются вновь, их новому и чудесному блеску, так увлечется ими, что отвергнет или забудет из-за этого все прежние ценности. То, что прежде презиралось, теперь становится верховным принципом, и то, что раньше считалось истиной, теперь считается ошибкой. Это перемещение ценностей равносильно разрушению прежних жизненных ценностей и, следовательно, подобно опустошению страны от наводнения.

Так, у Шпиттелера небесный дар Пандоры приносит стране и людям несчастье. Подобно тому как в классической легенде из ящика Пандоры проистекают болезни, наводняя и опустошая страну, так и у Шпиттелера из сокровища Пандоры возникает подобное же несчастье. Чтобы понять это, нам необходимо отдать себе отчет в свойстве данного символа. Первыми находят это сокровище крестьяне, подобно тому как пастухи первые приветствовали Спасителя. Они и так и эдак повертывают сокровище в руках — «пока они наконец совсем не поглупели под впечатлением чуждого, безнравственного и беззаконного явления». Когда же они принесли сокровище к королю, а тот для испытания показал его совести, чтобы она сказала о нем «да» или «нет», тогда совесть в испуге соскочила со шкафа на пол и спряталась под кровать, охваченная «невероятным подозрением». Как спасающийся рак, «ядовито вытаращив глаза, враждебно обороняясь изогнутыми клешнями», «так совесть выглядывала из-под кровати, и случилось, что чем ближе Эпиметей пододвигал к ней этот образ, тем дальше совесть пятилась назад, выражая отвращение. И так, молча, притаившись, сидела она там и ни слова не сказала и не издала ни звука, как ни просил ее и как ни умолял об этом король, как ни вызывал ее на то различными речами».

Очевидно, новый символ был очень несимпатичен совести, почему царь и посоветовал крестьянам отнести его к священникам. «Лишь только Хифиль-Хофаль (верховный жрец) увидел лик образа, как он начал ужасаться и отвращаться, он стал кричать и звать, скрестив руки для защиты над головой: ”Прочь с этим издевательством; в нем таится что-то противобожественное, и сердце его — плотское, и дерзость смотрит из его глаз”».

После этого крестьяне отнесли сокровище в академию, однако учителя высшей школы нашли, что образу недостает «чувства и души», а «кроме того, серьезности и более всего руководящей мысли». Наконец, золотых дел мастер нашел сокровище поддельным и из простого материала. На базаре, где крестьяне хотели сбыть образ, в дело вмешалась базарная полиция. Блюстители права при виде образа воскликнули:

«Неужели в вашем теле нет сердца и в ваших душах нет совести, что вы осмелились и выставили публично всем напоказ столь откровенную, бесстыдную, развратную наготу? Ну, убирайтесь скорее отсюда прочь! И горе вам, если вы случайно этим зрелищем запятнаете невинность наших детей и чистоту наших женщин».

Поэт характеризует символ как чуждый, безнравственный, противозаконный, претящий моральному ощущению, противный чувству, и нашему представлению о душе, и нашему понятию о божественном; он обращается к чувственности, он бесстыден и способен в высокой степени повредить общественной нравственности через возбуждение сексуальных фантазий. Эти атрибуты определяют некую сущность, стоящую в противоречии особенно с нашими моральными ценностями, а затем и с нашей эстетической оценкой, ибо ему не хватает высших ценностей чувства, а отсутствие «руководящей мысли» указывает, кроме того, на иррациональность его мысленного содержания. Приговор о его «противобожественности» можно было бы передать и словом «противохристианский», потому что вся эта история разыгрывается не в эпоху далекой древности и не на Востоке. Итак, по всем своим атрибутам этот символ является представителем подчиненной (неполноценной) функции и, стало быть, непризнанных психических содержаний. Очевидно, образ представляет собою — хотя это и нигде не сказано — нагую человеческую фигуру, «живой образ». Эта фигура выражает полную свободу быть таким, каков кто есть, но в то же время и долг быть таковым; согласно этому она обозначает собою высшую возможность как эстетической, так и нравственной красоты, но только красоты в силу природы, а не в искусственно приготовленной идеальной форме, — иными словами, она представляет собою человека, каким он мог бы быть. Такой образ, выставленный напоказ такому человеку, каков он в настоящее время, только и может пробудить в нем именно то, что было сковано сном и не принимало участия в жизни. Если человек, по воле случая, лишь наполовину цивилизован, наполовину же еще варвар, то такое зрелище неизбежно разбудит в нем все его варварство. Ненависть человека всегда концентрируется на том, что доводит до его сознания его дурные качества. Вот почему и судьба сокровища была предопределена с самого момента его появления на свет. Немой пастушок, который нашел его первым, был избит до полусмерти разъяренными крестьянами; после этого они вышвыривают сокровище на улицу. Этим символ спасения заканчивает свой краткий, но типичный жизненный путь. Преемственная связь с идеей о страстях Христовых несомненна. Спасительная природа сокровища является еще из того, что оно является лишь один раз в тысячу лет; это есть редкостное событие — «цветение клада», явление Спасителя, Саошианта (Saoshyant), Будды.

Сокровище заканчивает свой жизненный путь таинственно: оно попадает в руки странствующего еврея. «Еврей тот был не нашего мира, и чрезвычайно странной показалась нам его одежда»[1]. Этот странный еврей может быть только Агасфером, который не принял истинного Спасителя, а теперь, так сказать, похищает себе спасительный образ. Легенда

[1] *Spitteler K.* Prometheus and Epimetheus. P. 163.

об Агасфере есть легенда поздней христианской эпохи, возникновение которой должно быть отнесено не ранее как к началу XVII века[1]. Психологически она возникает из некоторого запаса либидо или из некоторой части личности, не нашедшей себе применения в христианской установке по отношению к жизни и миру и поэтому вытесненной. Евреи издавна были символом для этой вытесненной части, откуда и возникла средневековая мания преследования евреев. Идея ритуального убийства содержит в заостренной форме идею об отвержении Спасителя, ибо сучок в собственном глазу представляется бревном в глазу брата. Намек на идею ритуального убийства мы находим и у Шпиттелера именно в том, что еврей похищает чудесного младенца, дарованного небом. Эта идея есть мифологическая проекция бессознательного восприятия, свидетельствующего о том, что спасающий акт все снова оказывается тщетным вследствие наличности в бессознательном некоторой неспасенной части. Эта неспасенная, неукрощенная, невоспитанная или варварская часть души, которую все еще надо держать на цепи и никак нельзя отпускать на свободу, проецируется на тех, кто не принял христианства, тогда как на самом деле это есть часть нас самих, до сих пор не прошедшая через процесс христианского обуздания. И вот слагается бессознательное восприятие этой сопротивляющейся части, существование которой нам хотелось бы не признать, — отсюда и проекция. Неуспокоенность есть конкретное выражение неспасенности.

Неспасенная часть души тотчас же силою привлекает к себе новый свет, энергию нового символа. Этим в иной форме выражено то, на что мы уже намекали выше, говоря о воздействии символа на всеобщую психику: символ раздражает все вытесненные и непризнанные содержания, как, например, у «базарной стражи»; то же самое происходит с Хифиль-Хофалем, который под влиянием бессознательного противления против своей собственной религии тотчас же подчеркивает и усиливает в новом символе его противобожескую и плотскую природу. Отвергающий аффект соответствует количеству вытесненного либидо. Вместе с моральным превращением чистого небесного дара в знойные бредни этих умов — ритуальное убийство является совершённым. Однако явление символа все-таки подействовало. Правда, он был не принят в его чистом виде и его поглотили архаические и недифференцированные силы, причем сознательная моральность и эстетика еще немало посодействовали этому. С этого и начинается энантиодромия — превращение доселе ценного в неценное, прежнего добра во зло.

Царство добрых, в котором Эпиметей был королем, издавна враждовало с царством Бегемота. Бегемот и Левиафан[2] суть два, известные из книги

[1] *Konig E.* Ahasver, «Der Ewige Jude». Gütersloh, 1907.
[2] *Spitteler K.* Prometheus and Epimetheus. P. 179.

Иова, чудовища Божии, символические выражения Его власти и силы. В качестве грубых животных символов они психологически обозначают родственные силы человеческой природы[1]. Поэтому Иегова говорит: «Вот бегемот, которого я создал, как и тебя. — Вот его сила в чреслах его и крепость его в мускулах чрева его. Поворачивает хвостом своим, как кедром; жилы же на бедрах его переплетены[2]: это — верх путей Божиих».

Эти слова следует читать со вниманием: эта сила начинает «пути Божии», то есть пути Иеговы, еврейского Бога, в Новом Завете слагающего с себя эту форму. Там Он уже не является Богом природных стихий. Психологически говоря, это означает, что эта грубая инстинктивная сторона скопившегося в бессознательном либидо длительно подавляется в христианской установке; тем самым одна часть Бога вытесняется, то есть как бы записывается человеку в долг и в последнем счете отводится в ведение дьявола. Поэтому когда бессознательная сила начинает притекать вверх, когда начинаются «пути Божии», тогда Бог появляется в образе бегемота[3]. С тем же основанием можно было бы сказать, что Бог появляется тогда в образе диавола. Однако эти моральные оценки являются оптическими обманами: сила жизни остается по ту сторону моральных суждений. Мейстер Экхарт говорит: «Итак, если я скажу: Бог добр, то это будет неверно, — я добр, а Бог не добр! Я иду еще дальше: я лучше Бога! Ибо лишь доброе может стать лучшим, и лишь то, что может стать лучшим, может стать наилучшим. Бог не добр, поэтому он не может стать лучше, и раз он не может стать лучше, он не может стать и наилучшим. Все три определения: "добрый", "лучше", "наилучший" далеки от Бога. Он стоит надо всем этим».

Ближайшим действием спасительного символа является соединение пар противоположностей: так, идеальное царство Эпиметея соединяется с царством Бегемота; иными словами, моральное сознание вступает в опасный союз с бессознательными содержаниями и с прикрепленным к ним, тождественным с ними либидо. Но дело в том, что Эпиметею доверены дети Божии, а именно те высшие блага человечества, без которых человек есть не что иное, как животное. Через соединение с собственной, бессознательной противоположностью наступает опасность запустения, опустошения и наводнения, иными словами — ценности сознания могут затеряться в энергетических ценностях бессознательного. Если бы тот образ естественной красоты и нравственности был принят и сохранен и если бы он взбудоражил одной своей безвинной естественностью удушливую нечистоту на задворках нашей «нравственной» культуры, тогда дети Божии, несмотря на союз с Бегемотом, не подверглись бы никакой опасности, ибо тогда Эпиметей во всякое время мог бы отличить ценное

---

[1] *Юнг К.Г.* Символы трансформации. § 87 и далее.

[2] Вульгата говорит даже: «Nervi testiculorum ejus perplexi sunt». У Шпиттелера Астарта есть дочь Бегемота — это показательно.

[3] *Flournoy Th.* Une mystique moderne // Archives de Psychologie. [Geneva] T. XV. 1915.

от неценного. Но так как символ оказывается неприемлемым для нашей односторонности, для нашей рационалистической дифференцированности и в то же время искалеченности, то утрачивается всякое мерило для ценного и неценного. Если же соединение пар противоположностей в качестве высшего события впоследствии все-таки наступает, то по необходимости наступает опасность наводнения и разрушения, притом характерно, что она наступает вследствие того, что опасные противоположные тенденции вводятся контрабандой, под покровом «правильных понятий». И злое, и пагубное можно рационализировать и эстетизировать. Таким образом, дети Божии одно за другим выдаются Бегемоту, иными словами — сознательные ценности промениваются на чистую инстинктивность и отупение. Грубые и варварские тенденции, бывшие доселе бессознательными, поглощают сознательные ценности; вот почему Бегемот и Левиафан выставляют невидимого кита (бессознательное) в качестве символа для своего принципа, тогда как соответствующим символом Эпиметеева царства является птица. Кит, живущий в морях, служит всюду символом поглощающего бессознательного[1]. Птица, живущая в светлом воздушном царстве, является символом сознательной мысли или даже идеала (крылья!) и Святого Духа.

Окончательная гибель добра предотвращается благодаря вмешательству Прометея. Он освобождает последнее дитя Божие, Мессию, из-под власти его врагов. Мессия становится наследником Царства Божьего, тогда как Прометей и Эпиметей, олицетворения разделенных противоположностей, соединившись, возвращаются в свою «родную долину». Оба свободны от властвования: Эпиметей потому, что он был принужден отказаться от власти, а Прометей потому, что совсем и не стремился к ней. Психологически говоря, это означает: интроверсия и экстраверсия перестают господствовать в качестве односторонних направлений; тем самым прекращается и диссоциация психики. На ее место вступает новая функция, символически представленная ребенком, именуемым Мессией, который долгое время пролежал во сне. Мессия является посредником, символом новой установки, соединяющей противоположности. Это ребенок, мальчик, по древнему образу «puer aeternus», своей юностью указывающий на рождение и возвращение потерянного Апокатастазиса (Apokatastasis). То, что Пандора принесла на землю в виде образа, что было отвергнуто людьми и принесло им несчастье, свершается в Мессии. Такая символическая связь соответствует многочисленным опытным данным, вынесенным из практики нашей аналитической психологии: когда в сновидениях появляется символ, то он по всем вышеприведенным основаниям отвергается и вызывает даже обратную реакцию, соответствующую вторжению Бегемота. Из этого конфликта

[1] Многочисленные подтверждения см.: *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы.

возникает упрощение личности и сведение ее к существующим от начала жизни индивидуальным основным чертам, обеспечивающим связь созревшей личности с детскими источниками энергии. Как показывает Шпиттелер, великая опасность, угрожающая во время такого перехода, состоит в том, что вместо символа рационалистически воспринимаются возбужденные им архаические влечения, которые и укореняются в формах традиционного воззрения.

Английский мистик У. Блейк[1] говорит: «Существует два вида людей: плодовитые[2] и поглощающие[3]. Религия есть стремление примирить оба эти вида»[4]. Этими словами Блейка, так просто резюмирующими основные идеи Шпиттелера и мое изложение их, я хотел бы закончить эту главу. Если я отвел ей необычно много места, то лишь потому, что хотел — как и при обсуждении писем Шиллера — отдать должное богатству идей и плодотворных указаний, которыми полна поэма Шпиттелера «Прометей и Эпиметей». При этом я, насколько возможно было, ограничивался существенным и преднамеренно оставил в стороне целый ряд проблем, которые следовало бы рассмотреть в исчерпывающем исследовании этого произведения.

[1] *Blake W*. The marriage of Heaven and Hell. The Complete Writings of W. Blake. L., 1966.
[2] The prolific — плодовитый, рождающий из себя.
[3] The devouring — поглощающий, воспринимающий в себя.
[4] «Religion is an endeavour to reconcile the two!»

VI. Проблема типов в психопатологии

Теперь мы обратимся к попытке одного психиатра выделить из запутывающего многообразия так называемых *психопатических неполноценностей* два типа. Эта чрезвычайно обширная группа объединяет в себе все те пограничные психопатические состояния, которые не могут быть отнесены в область собственно психозов; таковы все неврозы и все дегенеративные состояния, а также интеллектуальные, моральные, аффективные и другие психические неполноценности.

Эта попытка была сделана Отто Гроссом, опубликовавшим в 1902 году теоретический этюд под названием «Вторичная церебральная функция», основная гипотеза которого привела его к установлению двух психологических типов[1]. Хотя Гросс черпает интересующий его эмпирический материал из области психических неполноценностей, однако ничто не мешает перенести обретенные там точки зрения и в более обширную область нормальной психологии, потому что неуравновешенное душевное состояние дает исследователю лишь особенно благоприятную возможность наблюдения некоторых психических феноменов, выступающих с почти чрезмерной отчетливостью, феноменов, часто поддающихся лишь неотчетливому восприятию в пределах нормальной психологии. При случае ненормальное состояние играет роль увеличительного стекла. В своей заключительной главе Гросс сам распространяет свои выводы и на более широкие области, что мы и увидим далее.

Под «вторичной функцией» Гросс разумеет церебральный клеточный процесс, наступающий вслед за первичной функцией. Первичная функция соответствовала бы собственному действию клетки, именно созданию положительного психического процесса, скажем представления. Это действие соответствует энергетическому процессу, по всей вероятности разряжению химического напряжения, то есть химическому распадению. После этого острого разряда, который Гросс называет первичной функцией, начинается вторичная функция, то есть реституция, или восстановление при помощи питания. В зависимости от интенсивности предшествовавшей затраты энергии эта функция потребует более или менее продолжительного времени. В течение этого времени клетка находится в измененном против прежнего состоянии, то есть в состоянии некоторого раздражения, которое не может не повлиять на последующий психический процесс. Именно *очень яркие, насыщенные аффектом* процессы могли бы указывать на осо-

[1] Переработанное, но, по существу, неизмененное изображение этих типов Гросс дает также и в своей книге «О психологических неполноценностях». *Gross O.* Über psychopathische Minderwertigkeiten. Wien; Leipzig, 1909. S. 27 ff.

бенно большую затрату энергии, а поэтому на особенно длительный период реституции или течения вторичной функции. Воздействие вторичной функции на психический процесс Гросс представляет себе как поддающееся наблюдению специфическое влияние ее на последующий ассоциативный процесс, и притом так, что выбор ассоциаций до некоторой степени ограничивается «темой», данной в первичной функции, то есть так называемым «главным представлением». Действительно, несколько позднее, как мне в моих собственных экспериментальных работах, так и нескольким ученикам моим в соответствующих исследованиях пришлось установить явления персеверации[1], обнаруживающиеся после очень ярких представлений явления, которые могут быть доказаны цифровыми данными. Мой ученик Эбершвейлер, исследуя процесс речи, установил то же самое явление в ассонансах и агглютинациях[2]. Кроме того, патологический опыт показывает нам, как часто встречаются персеверации при тяжких повреждениях мозга, как то: при апоплексиях, атрофических и иных состояниях повреждения. Вероятно, их следует приписать именно этой затрудненной реституции. Поэтому гипотеза Гросса является весьма правдоподобной.

И вполне естественно поставить вопрос: не существуют ли такие индивиды или даже типы, у которых период реституции, то есть вторичная функция, оказывается продолжительнее, чем у других, и нельзя ли из этого вывести целый ряд своеобразных психологий? В каждую данную единицу времени краткая вторичная функция влияет гораздо менее на течение последовательных ассоциаций, нежели продолжительная. Поэтому в первом случае первичная функция может осуществляться гораздо чаще. Психологическая картина этого случая являет поэтому, в виде особенности, быструю и все возобновляющуюся готовность к действию и реакции, то есть своего рода отклоняемость, склонность к поверхности сочетаний, недостаток глубоких и прочных связей и, поскольку от этих связей ожидается известная значительность, — некоторую бессвязность. Но в противовес этому в ту же единицу времени обнаруживается натиск множества новых тем, впрочем нисколько не углубляющихся, так что на поверхность всплывают и чужеродные, и разноценные элементы, вследствие чего возникает впечатление «нивелирования представлений» (Wernicke). Такое быстрое следование одной первичной функции за другою исключает eo ipso переживание аффективной ценности представлений, и поэтому аффективность только и может быть поверхностной. Но в то же время это же создает возможность быстрого приспособления и смены установок. Собственно процесс мышления или, лучше сказать, абстракция страдает, конечно, от краткости вторичной функции, ибо

[1] *Юнг К.Г.* Диагностические исследования ассоциаций // Избранные труды по аналитической психологии. Т. 3. Цюрих, 1939. С. 374–551.

[2] *Eberschweiler A.* Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Associaton // Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie. Berlin, 1908. LXV. S. 240–271.

процесс абстракции требует того, чтобы совокупность исходных представлений и их последующих воздействий имела большую длительность и устойчивость, то есть он требует более продолжительной вторичной функции. Без нее не может состояться никакое углубление и никакая абстракция отдельного представления или группы представлений.

Более быстрое восстановление первичной функции обусловливает повышенную способность реагировать, правда не в смысле интенсивности, а в смысле экстенсивности, и вследствие этого — мгновенное восприятие непосредственной данности, но лишь в ее поверхностном, а не глубоком значении. Эта черта производит впечатление отсутствия критики или, в зависимости от обстоятельств, — отсутствия предрассудков, впечатление предупредительности и понимания, а в иных случаях — впечатление бестолковой бесцеремонности, бестактности и даже насильственности. Слишком легкое проскальзывание мимо того, что имеет более глубокое значение, производит впечатление известной слепоты по отношению ко всему, что не лежит на самой поверхности. Быстрая способность реагировать проявляется, между прочим, в виде так называемого присутствия духа и отваги, доходящей до безумной удали, основанной на отсутствии критики, на неспособности реализовать опасность. Быстрота действия вводит в заблуждение и кажется решимостью, являясь на самом деле скорее слепым импульсом. Вторжение в чужую область кажется само собою разумеющимся и облегчается незнанием того, какую аффективную ценность имеет представление и поступок и как он действует на других людей. Быстро возобновляющаяся готовность мешает переработке восприятий и опыта, так что память обыкновенно сильно страдает, ибо в большинстве случаев легко поддаются воспроизведению лишь те ассоциации, которые вошли во множество сочетаний. Более или менее изолированные содержания быстро тонут, и поэтому бесконечно труднее запомнить ряд бессмысленных (бессвязных) слов, нежели стихотворение. Дальнейшими характерными чертами являются: быстрая воспламеняемость, быстро потухающий энтузиазм, а также некоторые проявления безвкусия, являющиеся последствием слишком быстрой смены разнородных содержаний и нереализирование их слишком разнородных аффективных ценностей. Мышление имеет репрезентативный характер и является скорее представлением и нанизыванием содержаний, нежели абстракцией и синтезом.

В этом изображении типа с короткой вторичной функцией я следовал в существенных чертах за Гроссом, добавив от себя лишь некоторые транскрипции в область нормального. Гросс обозначает этот тип так: *«неполноценность с уплощенным сознанием»*. Но, смягчив слишком резкие черты этого типа до нормального уровня, мы получим общую картину, в которой читатель без труда узнает «less emotional type» Джордана, то есть тип *экстраверта*. Поэтому Гроссу принадлежит немаловажная заслуга быть первым, установившим одну единую и простую гипотезу возникновения этого типа.

Противоположный тип Гросс обозначает как *«неполноценность с суженным сознанием»*. У этого типа вторичная функция особенно интенсивна и продлена. Вследствие такой ее продленности влияние ее на последовательное ассоциирование оказывается более сильным, чем у первого типа. Естественно предположить, что в этом случае и первичная функция бывает интенсивнее и что, следовательно, деятельность клетки оказывается более обширной и полной, чем у экстраверта. Естественным следствием этого была бы продленная и усиленная вторичная функция. Более длительная вторичная функция вызывает и более продолжительное и устойчивое действие, возбужденное исходным представлением. От этого получается эффект, который Гросс называет «контрактивным действием», а именно особым образом (в смысле исходного представления) направленный выбор последовательных ассоциаций. Благодаря этому достигается широкое осуществление или углубление «темы». Представление имеет устойчивость, впечатление идет вглубь. Неблагоприятным последствием этого является ограничение более узкой областью в ущерб многообразию и богатству мышления. Однако синтез существенно облегчен, ибо сочетающиеся элементы пребывают в достаточно длительном сопоставлении для того, чтобы стало возможным их абстрагирование. Далее, сужение или концентрация на одной теме ведет, правда, к скоплению причастных ассоциаций и к твердой внутренней связанности и сомкнутости комплекса представлений; но в то же время этот комплекс отмежевывается от всего несопринадлежащего и оказывается вследствие этого ассоциативно изолированным — феномен, который Гросс (примыкая к Вернике) называет «сеюнкцией» (sejunction). Последствием сеюнкции комплексов является скопление групп представлений (или комплексов), не имеющих никакой взаимной связи или же лишь слабо связанных между собой. Такое состояние проявляется вовне в образе негармоничной или, по выражению Гросса, *сеюнктивной* личности. Изолированные комплексы стоят сначала рядом, без взаимного воздействия; вследствие этого нет и взаимного проникновения, ведущего к взаимному уподоблению и исправлению. Правда, они строго и логично замкнуты в самих себе, но им недостает исправляющего влияния со стороны иначе направленных комплексов. Поэтому легко может случиться, что какой-нибудь особенно сильный и, стало быть, особенно замкнутый и не поддающийся влиянию комплекс усилится до того, что выступит в качестве «сверхценной идеи», то есть станет доминантой, не допускающей никакой критики и пользующейся полнейшей автономией, так что она превратится в единственную господствующую силу, в «spleen»[1]. В патологических слу-

[1] В другом месте (*Gross O.* Ueber psychopathische Minderwertigkeiten. S. 41) и, как мне кажется, с полным правом Гросс устанавливает различие между «сверхценной идеей» («überwertige Idee») и так называемым «комплексом с преувеличенной ценностью» («wertüberhohte Komplexe»). По мнению Гросса, этот последний феномен характерен не только для этого, но и для другого типа. «Конфликтный комплекс» («Konfliktkomplex») бла-

чаях она становится навязчивой идеей, то есть некой абсолютно непоколебимой величиной, подчиняющей себе всю жизнь индивида. От этого вся умственная жизнь ориентируется по-иному, человек «сходит с ума». Таким пониманием генезиса параноидальной идеи можно было бы объяснить и тот факт, что параноидическая идея в известных начальных стадиях поддается исправлению при наличности соответствующих психотерапевтических приемов именно тогда, если удается сочетать ее с другими комплексами представлений, расширяющими и тем самым исправляющими[1]. Есть также несомненная осторожность и даже робость в ассоциировании обособленных комплексов. Предметы должны быть начисто отмежеваны друг от друга, мосты между комплексами, так сказать, должны по возможности быть сломаны посредством строгого и сурового формулирования комплексных содержаний. Гросс называет эту тенденцию «боязнью ассоциаций»[2].

Строгая внутренняя замкнутость такого комплекса затрудняет всякую попытку влияния извне. Такая попытка имеет только тогда перспективу на успех, если ей удается примкнуть — или предпосылка, или вывод комплекса — к другому комплексу, и притом настолько же строго и логично, насколько предпосылка и вывод соединены между собою. Накопление недостаточно связанных между собой комплексов вызывает, конечно, большую изолированность от внешнего мира и, как мы сказали бы, большое застаивающееся скопление либидо внутри. Поэтому в таких случаях мы находим обыкновенно чрезвычайную концентрацию на внутренних процессах, притом в зависимости от разновидности человека: тот, кто ориентирован преимущественно на ощущения, концентрируется на физических чувствах, а более интеллектуальный — на духовных процессах. Личность является связанной заторами, поглощенной или рассеянной, «погруженной в мысли», интеллектуально односторонней или ипохондрической. Во всяком случае, обнаруживается недостаточный интерес к внешней жизни, явная склонность к нелюдимости и одиночеству, часто компенсирующаяся особенной любовью к животным и растениям. Тем живее оказываются зато внутренние процессы, потому что время от времени комплексы, до сих пор мало или вовсе не связанные между собою, «сталкиваются» внезапно друг с другом и тем опять вызывают к жизни интенсивную первичную функцию, которая, в свою очередь, влечет за собою длительную вторичную функцию, амальгамирующую два комплекса. Можно было бы подумать, что однажды таким же образом столкнутся и все комплексы и смогут этим путем объединить и сомкнуть психические содержания в одно целое. Конечно, такое це-

---

годаря своей окрашенности чувством имеет вообще значительную ценность, у какого бы типа он ни проявлялся.

[1] *Bjerre P*. Zur Radicalbehandlung der chronischen Paranoia // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. London, 1966. Bd. III. S. 795 ff.

[2] *Gross O*. Über psychopathische Minderwertigkeiten. S. 40.

лительное последствие наступило бы лишь в том случае, если можно было на это время приостановить смену явлений внешней жизни. Но так как это невозможно, то появляются все новые раздражения, которые вызывают вторичные функции, пересекающие и спутывающие пути внутренних линий. Соответственно с этим такой тип отличается ярко выраженной склонностью удалять внешние раздражения, избегать смены явлений, по возможности задерживать непрерывное течение жизни, до тех пор пока он не осуществит все внутренние амальгамирования. Если дело касается больного, то он тоже отчетливо обнаружит эту тенденцию: он по возможности устранится от всего и будет стремиться вести отшельническую жизнь. Однако исцелиться на этом пути ему можно будет только при легком заболевании. Во всех более тяжелых случаях для него не будет другого исхода, как понизить интенсивность первичной функции; но это вопрос особый, которого мы, однако, уже коснулись при обсуждении писем Шиллера.

Ясно без дальнейших разъяснений, что этот тип отличается совершенно особенными *аффективными явлениями*. Как мы уже видели, этот тип реализует ассоциации, принадлежащие к исходному представлению. Он осуществляет ассоциативно весь причастный к теме материал, то есть постольку, поскольку этот материал не связан с другими комплексами. Если раздражение касается такого материала, то есть попадает на комплекс, то или возникает сильнейшая реакция — аффективный взрыв, или же — ничего, если замкнутость комплекса ничего не пропускает. Но если осуществляется реализация, тогда аффективные ценности разряжаются; наступает сильная аффективная реакция, которая надолго оставляет после себя известное действие, часто остающееся извне незаметным, но зато тем глубже внедряющееся вовнутрь. Отголоски колебаний аффекта наполняют индивида и делают его неспособным к восприятию новых раздражений до тех пор, пока аффект не отзвучит. Накопление раздражений становится нестерпимым, вследствие чего в дальнейшем и наступают сильные оборонительные реакции. Вообще, при большом скоплении комплексов слагается хроническая оборонительная установка самозащиты, которая, усиливаясь, может дойти до недоверчивости, а в патологических случаях даже до мании преследования.

Внезапные взрывы, чередующиеся с молчаливостью и обороной, могут сообщить личности оттенок чудачества, так что такие люди становятся для окружающих загадкой. Внутренняя поглощенность уменьшает готовность души к восприятию, что ведет к недостатку присутствия духа и находчивости. Вследствие этого часто возникают затруднительные положения, из которых не удается найти выход, что в свою очередь является лишним основанием для удаления от общества. К тому же случающиеся вспышки вызывают путаницу в отношениях с другими людьми, и человек, смущенный и растерянный, не чувствует себя в состоянии ввести эти отношения в надлежащую колею. Такая тяжеловесность в приспособлении

приносит человеку целый ряд неприятных испытаний, которые неизбежно вызывают в нем чувство своей малоценности, или горечи, или даже прямо озлобление, легко обращающиеся против истинных или мнимых виновников несчастья. Аффективная внутренняя жизнь таких людей очень интенсивна, и благодаря многочисленным отголоскам аффектов слагаются чрезвычайно утонченные переходы в оттенках и в их восприятии и, следовательно, особая эмоциональная чувствительность, которая проявляется и вовне в виде особой робости и страха перед эмоциональными раздражениями, а также перед всякими ситуациями, могущими вызвать подобные впечатления. Чувствительность направляется особенно сильно против эмоциональных проявлений окружающей среды. Поэтому резко выраженные мнения, аффективно окрашенные утверждения, сильные воздействия на чувство и тому подобное отвергаются с самого начала, и притом из страха пред собственной эмоцией, которая могла бы опять-таки вызвать такой отголосок впечатления, с которым человек боится не справиться. Из этой чувствительности со временем легко возникает известная удрученность, основанная на чувстве, будто человек исключен из жизни. В другом месте[1] Гросс склоняется к тому мнению, что «глубокомыслие» является особенно характерной чертой этого типа. Там же он подчеркивает, что реализация аффективной ценности легко ведет к аффективной переоценке, к «преувеличению важности» явлений («Zuwichtignehmen»). Сильное преобладание внутренних процессов и эмоционального элемента в этом образе позволяет без труда узнать интровертного человека. Гросс описывает этот тип гораздо полнее, нежели Джордан свой «impassioned type»; однако в главных чертах этот последний можно было бы признать тождественным с типом Гросса.

В V главе своей книги Гросс отмечает, что в пределах нормальной плоскости оба описанных им неполноценных типа являются *физиологическими разновидностями индивидуальности*. Следовательно, уплощенно-расширенное сознание и суженно-углубленное сознание суть разновидности характера[2]. Тип с расширенным сознанием является, по Гроссу, прежде всего практическим типом благодаря его быстрому приспособлению к окружающей среде. Внутренняя жизнь не перевешивает у него, ибо он не доходит до развития крупных комплексов представлений. Эти люди «энергично пропагандируют собственную личность, а если они стоят на более высокой ступени развития, то они пропагандируют и великие идеи, перешедшие к ним по традиции»[3]. Гросс считает, что жизнь чувств у этого типа примитивна, а у вышестоящих представителей его она организуется при помощи «принятия готовых идеалов извне». Благодаря этому деятельность или, соответственно (по выражению Гросса), жизнь

[1] *Gross O.* Über psychopathische Minderwertigkeiten. S. 37.
[2] Ibid. S. 59.
[3] Ср. с этим сходное определение у Джордана.

чувства может стать героической. «Но она всегда банальна». «Героическое» и «банальное» как будто не подходят друг к другу. Однако Гросс тотчас же поясняет нам, что он под этим разумеет: у этого типа недостаточно богато развита связь между эротическим комплексом представлений и остальным содержанием сознания, то есть другими комплексами эстетической, этической, философской и религиозной природы. Фрейд заговорил бы здесь о вытеснении эротического элемента. Для Гросса же зрелая наличность вышеприведенной связи является «настоящим признаком благородной натуры» (с. 61). Для выработки такой связи необходима более продолжительная вторичная функция, ибо этот синтез может состояться только через углубление и длительное удерживание в сознании этих элементов. Хотя при помощи традиционных идеалов сексуальность и может быть загнана на пути социальной полезности, однако она «никогда не выйдет за пределы тривиальности». Это несколько суровое суждение относится к фактической данности, легко объяснимой сущностью экстравертного характера: экстраверт ориентируется исключительно по внешним данным, так что центр его психической жизни всегда посвящен занятию этими данными. Для приведения в порядок своих внутренних дел у него остается поэтому мало или даже вовсе ничего. Внутренняя жизнь должна с самого начала подчиняться воспринятым извне определениям. При таких обстоятельствах не может сложиться и соединение более высокоразвитых функций с менее развитыми, ибо оно требует много времени и труда, длительной и трудной работы самовоспитания, которая без интроверсии и вообще не может быть выполнена. У экстраверта не хватает для этого ни времени, ни охоты; к тому же ему мешает в этом то недоверие, с которым он созерцает свой внутренний мир, столь же откровенное, как то недоверие, с которым интроверт созерцает внешний мир.

Не следует, однако, думать, будто интроверт благодаря своей повышенной способности к синтезу и большей силовой возможности реализовать аффективные ценности может, так сказать, сразу осуществить синтез своей собственной индивидуальности, то есть, например, начать с гармонического соединения высших и низших функций. Такую формулировку я предпочитаю пониманию Гросса, полагающего, что дело идет только об одной сексуальности, потому что, по-моему, дело идет не только о сексуальности, но и о других влечениях. Конечно, сексуальность является очень распространенной формой для выражения необузданных грубых влечений; но таким же влечением является и стремление к власти во всех его многообразных аспектах. Гросс придумал для обозначения интроверта выражение «сеюнктивная личность», подчеркивая этим ту своеобразную трудность, с которой этот тип связывает комплексы. Синтетическая способность интроверта служит прежде всего лишь для образования комплексов, по возможности обособленных друг от друга. Но

такие комплексы прямо-таки мешают развитию высшего единства. Так и у интровертного сексуальный комплекс или комплекс эгоистического стремления к власти или жажды наслаждений остаются изолированными и по возможности резко отмежеванными от других комплексов. Мне вспоминается, например, один интровертный, интеллектуально высокоразвитый невротик, который по очереди то витал в высших сферах трансцендентального идеализма, то проводил время в грязных пригородных притонах, причем сознание его не допускало ни морального, ни эстетического конфликта. Обе сферы начисто разграничивались как совершенно различные. В результате возник, конечно, тяжкий невроз с навязчивыми механизмами.

Эти критические замечания нам надо иметь в виду, когда мы следим за тем изображением, которое Гросс дает типу с углубленным сознанием. Углубленное сознание является, по выражению Гросса, «основой у внутренне сосредоточенных индивидуальностей». Вследствие сильного контрактивного эффекта внешние раздражения всегда рассматриваются с точки зрения какой-нибудь идеи. Влечение к практической жизни в так называемой действительности заменяется порывом к «внутреннему сосредоточению». «Вещи воспринимаются не как единичные явления, а как понятия, составляющие часть больших комплексов представлений».

Такое понимание Гросса вполне совпадает с нашими прежними размышлениями по поводу обсуждавшихся номиналистической и реалистической точек зрения, а также их ранних стадий, представленных в платонической, мегарской и кинической школах. Из изображений Гросса нетрудно усмотреть, в чем состоит различие этих точек зрения: человек с короткой вторичной функцией имеет в каждую единицу времени много первичных функций, лишь слабо связанных между собою; поэтому он особенно привязан к единичному явлению, к индивидуальному случаю. Вот почему универсалии суть для него только имена и лишены действительности. Напротив, для людей с более длительной вторичной функцией на первом плане стоит всегда внутренняя данность: абстракция, идеи или универсалии; они являются для него настоящей действительностью, с которой он вынужден соотносить все единичные явления. Естественно, что он оказывается реалистом (в смысле схоластики). Так как для интроверта способ рассмотрения всегда важнее, чем восприятие внешнего мира, то у него обнаруживается склонность быть релятивистом[1]. Он ощущает с особенным наслаждением гармонию окружающей среды[2]; она отвечает его внутреннему стремлению к гармонизации его изолированных комплексов. Он избегает всяких «несдержанных вступлений», потому что они могли бы повести к мешающим раздражениям. (Исключение

[1] *Gross O.* Über psychopathische Minderwertigkeiten. S. 63.
[2] Ibid. S. 64.

надо сделать для случаев аффективного взрыва!) С общественной средой он считается мало вследствие поглощенности внутренними процессами. Сильное преобладание собственных идей мешает принятию чужих идей и идеалов. Благодаря энергичной внутренней переработке комплексов представлений они приобретают ярко выраженный индивидуальный характер. «Жизнь чувства бывает часто социально непригодной, но зато она всегда индивидуальна»[1].

Это утверждение автора мы должны подвергнуть обстоятельной критике, потому что оно содержит проблему, которая, как мне по опыту известно, всегда вызывает величайшие недоразумения в отношениях между различными типами. Человек интровертного мыслительного типа, которого в данном случае Гросс имеет в виду, по возможности не проявляет вовне никаких чувств, а лишь логически корректные воззрения и корректный образ действия в значительной степени потому, что он, во-первых, питает естественное нерасположение к выставлению чувств напоказ, и, во-вторых, потому, что он боится некорректностью вызвать в своих ближних беспокоящие раздражения, то есть аффекты. Он боится неприятных аффектов в других, потому что он приписывает другому свою собственную сензитивность, а быстрота и порывистость экстравертного человека всегда и не раз уже причиняли ему расстройство. Он вытесняет свое чувство, от этого оно иногда разрастается до страсти и потому воспринимается им самим уже слишком отчетливо. Эмоции, которые его мучают, хорошо известны ему. Он сравнивает их с теми чувствами, которые выказывают ему другие, конечно прежде всего люди экстравертного чувствующего типа, и находит, что его собственные «чувства» — совсем другие сравнительно с чувствами других людей. Поэтому он приходит к мысли, что его «чувства» (точнее сказать: его эмоции) единственны в своем роде, то есть индивидуальны. Естественно, что они отличаются от чувств экстравертного чувствующего типа, ибо эти последние являются дифференцированным орудием приспособления и потому они лишены той «настоящей страстности», которой отличаются внутренние чувства интровертного мыслительного типа. Однако страсть, характеризующаяся влечением, имеет в себе мало индивидуального, и если она есть, то она присуща одинаково всем людям. Только дифференцированное может быть индивидуальным. Поэтому в проявлении сильных аффектов различие между типами тотчас же стирается, уступая место общему, «слишком человеческому». В действительности, по моему мнению, экстравертный чувствующий тип претендует в первую очередь на индивидуальность чувства, ибо его чувства дифференцированы; но относительно своего мышления он впадает в такую же иллюзию. У него есть мысли, которые его мучают. Он сравнивает их с теми мыслями, которые высказываются в окружающей его среде, то есть прежде

[1] *Gross O.* Über psychopathische Minderwertigkeiten. S. 65.

всего людьми интровертного мыслительного типа. Он находит, что его мысли мало согласуются с теми, поэтому он считает их индивидуальными, а себя самого, быть может, оригинальным мыслителем; или же он совсем вытесняет мысли, потому что ведь никто же, кроме него, не думает ничего такого. В действительности же это мысли, которые имеются у всего света, но которые редко высказываются вслух. Итак, по моему мнению, вышеприведенное утверждение Гросса проистекает из субъективной иллюзии, которая, однако, вместе с тем является общим правилом.

«Повышенная контрактивная сила дает возможность самоуглубления в предметы, лишенные уже всякого непосредственного жизненного интереса»[1]. Этими словами Гросс отмечает существенную черту интровертного душевного уклада: интровертный имеет склонность развивать мысль саму по себе, совершенно отвлекаясь от всякой внешней действительности. В этом имеется и преимущество, и опасность. Это большое преимущество — уметь развивать мысль абстрактно независимо от чувственности. Опасность же состоит в том, что от этого ход мыслей удаляется от всякой практической применимости, вследствие чего пропорционально понижается его жизненная ценность. Поэтому интроверту всегда грозит опасность слишком уйти от жизни и слишком рассматривать вещи в их символическом аспекте. Гросс подчеркивает и эту черту. Однако и у экстравертного положение не лучше, но только вещи даны ему иначе. Он обладает способностью настолько сокращать свою вторичную функцию, что переживает почти исключительно позитивные первичные функции, то есть он вообще не всматривается больше ни во что, а в каком-то опьянении несется поверх действительности, вещей больше не видит и не реализует, а только пользуется ими еще как возбуждающими средствами. Эта способность является большим преимуществом, потому что при помощи ее можно бывает вывести себя из целого ряда трудных ситуаций («Ты погиб, как только ты поверил в опасность». Ницше); но она является и большим минусом, потому что в конце она завершается катастрофой, ибо она часто заводит в почти неразрешимый хаос.

Гросс выводит из экстравертного типа так называемых цивилизующих гениев, а из интровертного типа так называемых гениев культуры. Первая форма соответствует «практическому осуществлению», последняя — «абстрагирующему измышлению». В заключение Гросс выражает свое убеждение в том, что «наше время особенно нуждается в суженно-углубленном сознании в противоположность прежним временам, которые имели сознание более широкое и более плоское»[2]. «Нас радует идейное, глубокое, символическое. Через простоту к гармонии — вот в чем искусство высшей культуры».

---

[1] *Gross O.* Über psychopathische Minderwertigkeiten. S. 65.
[2] Ibid. S. 68.

Конечно, Гросс писал эти слова в 1902 году. А теперь? Если по этому вопросу вообще позволительно высказать мнение, то нам пришлось бы сказать: мы, очевидно, нуждаемся как в том, так и в другом — в цивилизации и в культуре, в сокращении вторичной функции у одних и в продлении ее у других. Ибо мы не создаем одно без другого, и — увы, нам надо сознаться в этом — у современного человечества не хватает и того и другого. Осторожно выражаясь, мы скажем: в чем у одного излишек, в том у другого недостаток. Ибо постоянные толки о прогрессе стали неправдоподобны и подозрительны.

Резюмируя все вышесказанное, я бы хотел отметить, что воззрения Гросса в большой мере совпадают с моими. Даже моя терминология — экстраверсия и интроверсия — находит свое оправдание в понимании Гросса. Нам остается только критически осветить основную гипотезу Гросса, а именно понятие вторичной функции.

Всегда бывает рискованно применять физиологические или «органические» гипотезы к психологическим процессам. Известно, что в период больших успехов в области исследования мозга господствовало нечто вроде мании фабриковать физиологические гипотезы для психологических процессов, и среди них гипотеза, что во время сна клеточные отростки оттягиваются назад, — еще далеко не самая нелепая из тех, которые находили себе серьезную оценку и «научное обсуждение». С полным правом говорили впоследствии о настоящей «мифологии мозга». Однако я отнюдь не намерен рассматривать гипотезу Гросса как «миф о мозге»; для этого слишком велика ее рабочая ценность. Это превосходная рабочая гипотеза, что неоднократно и в должной мере признавалось и другими авторами. Идея вторичной функции столь же проста, как и гениальна. С помощью этого простого понятия можно свести очень большое число сложных душевных явлений к одной удовлетворительной формуле; и притом таких явлений, которые по своей разнородности не поддались бы простому сведению и классифицированию при помощи какой-нибудь гипотезы. Такая счастливая гипотеза всегда вводит нас в искушение, побуждая переоценить ее объем и применимость. Может быть, и в данном случае это так. А между тем и эта гипотеза имеет, к сожалению, лишь ограниченную сферу значения. Отвлечемся совсем от того факта, что эта гипотеза сама по себе есть лишь постулат, ибо никто никогда не видел вторичной функции мозговой клетки и никто не мог бы доказать ни того, что вторичная функция в принципе должна производить качественно такое же контрактивное действие на ближайшие ассоциации, как и первичная функция, которая по самому определению своему существенно отличается от вторичной функции, — ни того, почему это так. Но есть другое обстоятельство, которое, по моему мнению, имеет гораздо больший вес: habitus психологической установки у одного и того же индивида может измениться в течение самого короткого срока. Если длительность вторич-

ной функции образует физиологический или органический характер, то он должен рассматриваться как более или менее устойчивый. В таком случае нельзя ожидать, что длительность вторичной функции внезапно изменится, ибо этого мы никогда не наблюдаем в чертах физиологического или органического характера, за исключением патологических случаев. Как я уже многократно подчеркивал, интроверсия и экстраверсия вовсе не *характеры,* а *механизмы,* которые, так сказать, по желанию могут быть включены или исключены. И только из привычного преобладания того или другого механизма развиваются соответствующие характеры. Конечно, такое преобладание покоится на известном врожденном расположении, которое, однако, отнюдь не всегда является абсолютно решающим. Мне часто приходилось видеть, что влияние среды бывает почти столь же важно. Однажды я наблюдал даже такой случай: человек, живший в непосредственной близости с интровертом и ясно обнаруживавший экстравертное поведение, изменил свою установку и стал интровертом, когда впоследствии вошел в близкие отношения с ярко выраженной экстравертной личностью. Я видел много раз, как известные личные влияния в самый короткий срок существенно изменяли длительность вторичной функции, даже у ярко выраженного типа, а также, как прежнее состояние восстанавливалось, как только чужое влияние отпадало.

Мне кажется, что на основании такого опыта следовало бы обращать больше внимания на свойства первичной функции. Гросс и сам подчеркивает[1] особенную продолжительность вторичной функции после насыщенных аффектом представлений и тем ставит вторичную функцию в зависимость от первичной. И в самом деле, нет достаточно убедительного основания, в силу которого учение о типах следовало бы строить на длительности вторичной функции; с тем же основанием его можно было бы, пожалуй, основать на *интенсивности первичной функции,* ибо очевидно, что длительность вторичной функции зависит от интенсивности в затрате энергии, от работы клетки. Конечно, против этого можно было бы возразить, что длительность вторичной функции зависит от быстроты восстановления и что есть индивиды с особенно исправным питанием мозга в противоположность другим, с менее благоприятной одаренностью. В этом случае мозг экстравертного должен был бы обладать большей способностью восстановления, нежели мозг интровертного. Но для такого очень неправдоподобного предположения нет никаких оснований и доказательств. Об истинных основаниях, вызывающих более продолжительную вторичную функцию, нам известен лишь тот факт, что, если отвлечься от патологических оснований, то особенная интенсивность первичной функции логически ведет за собою большую длительность вторичной. В соответствии с этим фактом настоящая проблема заложена в первичной

[1] *Gross O.* Über psychopathische Minderwertigkeiten. S. 12, 30, 37.

функции и сосредоточивается в вопросе о том, как это возникает, что у одного первичная функция бывает обыкновенно интенсивна, а у другого слаба? Если мы передвинем, таким образом, проблему к первичной функции, тогда перед нами встанет необходимость объяснить, откуда возникает различная интенсивность и фактически встречающаяся быстрота смены в интенсивности первичной функции? Я считаю, что это есть энергетический феномен, зависящий от общей *установки*.

Интенсивность первичной функции зависит, по-видимому, прежде всего от того, сколь велико напряжение готовности. Если налицо имеется большой запас психического напряжения, то и первичная функция будет особенно интенсивна с соответствующими последствиями. Если с возрастающим утомлением напряженность понижается, то наступает уклоняемость, поверхностность ассоциации и, наконец, ускользание идей, то есть то состояние, которое характеризуется слабостью первичной функции и краткостью вторичной. Общее психическое напряжение со своей стороны зависит — оставляя в стороне физиологические основания, как, например, отдых и т. д., — от факторов в высшей степени сложных, как то: настроение, внимание, ожидание и т. д., стало быть от оценивающих суждений, которые, со своей стороны, являются опять-таки итогами всех предшествовавших психических процессов. При этом я разумею, конечно же, не только логические суждения, но и чувственные суждения. На нашем техническом языке мы обозначаем общее напряжение *энергетически* как либидо, а *сознательно-психологически* как *ценность*. Интенсивный процесс оккупирован силой либидо или является манифестацией либидо, это означает, что он представляет собой энергетический процесс с высоким напряжением. Интенсивный процесс есть психологическая *ценность*, и потому исходящие из него ассоциативные сочетания характеризуются как *ценные* в противоположность тем, которые возникают при наличности малого контрактивного эффекта и которые мы называем неценными или поверхностными.

Напряженная установка особенно характерна для интровертного, тогда как *разряженная*, легкая установка указывает на экстравертного[1], — если не считать исключений. А исключения не редки и встречаются даже у одного и того же индивида. Поставьте интровертного в безусловно удовлетворяющую, гармоничную среду, и он разрядится до полной экстраверсии, и будет казаться, что перед нами экстраверт. Но посадите экстравертного в тихую темную камеру, где все вытесненные комплексы могут подтачивать его, — и он дойдет до такого напряжения, в котором он будет реализировать до последних пределов всякое малейшее раздражение. Меняющиеся ситуации жизни могут воздействовать точно так же и мгновен-

[1] Это напряжение и раздражение можно иногда проследить даже на мускульном тонусе. Обыкновенно оно видимо выражается на лице.

но преобразовывать тип, что, однако, по общему правилу не меняет надолго преобладающую установку, то есть, несмотря на временную экстраверсию, интроверт остается тем же, чем он был; и так же экстраверт.

Я резюмирую: первичная функция кажется мне важнее вторичной. Интенсивность первичной функции является решающим моментом. Она зависит от общего психического напряжения, то есть от запаса накопленного, имеющегося в распоряжении либидо. Момент, обусловливающий это накопление, есть сложная фактическая данность, которая является итогом всех предшествовавших психических состояний. Его можно охарактеризовать как настроение, внимание, состояние аффекта, ожидание и т. д. Интроверсия характеризуется через общее напряжение, интенсивную первичную функцию и соответственно продолжительную вторичную функцию. Экстраверсия характеризуется через общую разряженность, слабую первичную функцию и соответственно краткую вторичную функцию.

VII. Проблема типических установок в эстетике

Само собою разумеется до известной степени, что все сферы человеческого духа, прямо или косвенно имеющие дело с психологией, вносили свой вклад в тот вопрос, который нас здесь интересует. После того как мы выслушали голос философа, поэта, врача и знатока человеческой души, слова просит эстетик.

Эстетика по всему своему существу есть прикладная психология, и занимается она не только эстетической сущностью вещей, но и — быть может, даже в еще большей мере — психологическим вопросом эстетической установки. Столь фундаментальное явление, как противоположность между интроверсией и экстраверсией, не могло укрыться надолго и от эстетика, ибо тот род и способ, которым ощущаются и созерцаются искусство и прекрасное, настолько различны у разных людей, что такая противоположность не могла не обратить на себя чьего-нибудь внимания. Если оставить в стороне множество более или менее исключительных или единственных в своем роде индивидуальных особенностей в установке, то существуют две основные, взаимно противоположные формы, которые Воррингер обозначает как эмпатия (вчувствование = Einfühlung) и *абстрагирование*[1]. В своем определении эмпатии он опирается, главным образом, на Липпса. По Липпсу, эмпатия есть: «Объективирование меня в отличенном от меня предмете независимо от того, заслуживает ли объективированное название чувства или нет». «Апперципируя какой-нибудь предмет, я переживаю некое побуждение, как идущее от предмета или как заложенное в нем, апперципированном, — побуждение к определенному способу внутреннего отношения. Этот способ является как данный предметом, как сообщенный мне им»[2]. Йодль объясняет это так: «Чувственная видимость, которую дает художник, есть не только повод к тому, чтобы мы по законам ассоциации вспомнили о родственных переживаниях, но так как чувственная видимость подлежит общему закону экстернализации (Externalisation)[3] и представляется чем-то внешним, то мы в то же время проецируем в нее внутренние процессы, которые она в нас воспроизводит, и придаем ей тем самым *эстетическую одушевленность* — выражение, которое следовало бы предпочесть термину "эмпатия" (вчувствование), потому что при

[1] *Worringer W.-R.* Abstraktion und Einfühlung. München, 1911.

[2] *Lipps Th.* Leitfaden der Psychologie. Leipzig, 1906. S. 193 f.; *Jodl F.* Lehrbuch der Psychologie. Stuttgart; Berlin, 1908. Bd. 2. S. 436.

[3] Под экстернализацией Йодль разумеет локализацию чувственного восприятия в пространстве. Мы слышим звуки не в ухе и видим цвета не в глазу, а на пространственно-локализированном объекте. *Jodl F.* Lehrbuch der Psychologie. S. 247.

этой интроекции наших собственных внутренних состояний в образ дело идет не только о чувствах, но и о внутренних процессах всякого рода».

Вундт причисляет эмпатию к элементарным процессам ассимиляции[1]. Итак, эмпатия есть своего рода процесс восприятия, отличающийся тем, что некое существенное психическое содержание вкладывается при помощи чувства в объект, и объект тем самым интроецируется, — это содержание благодаря своей принадлежности к субъекту ассимилирует объект субъектом и до такой степени связывает его с субъектом, что субъект, так сказать, ощущает себя в объекте. Однако при этом субъект не ощущает себя проецированным в объект, но вчувствованный объект представляется ему одушевленным и говорящим из самого себя. Эта способность происходит оттого, что проекция переносит в объект бессознательные содержания, почему в аналитической психологии эмпатия обозначается так же, как и *перенос* (Фрейд), *поэтому эмпатия есть экстраверсия*.

Воррингер определяет эстетическое переживание в эмпатии так: «Эстетическое наслаждение есть объективированное наслаждение собой»[2]. Согласно этому, только та форма *прекрасна*, в которую можно эмпатировать. Липпс говорит: «Лишь постольку, поскольку имеется налицо эта эмпатия, формы прекрасны. Их прекрасность есть не что иное, как это мое идеальное, свободное изживание себя в них»[3]. Согласно этому, та форма, в которую кто-нибудь не может эмпатировать, безобразна. Тем самым дано и ограничение теории эмпатии, ибо, как отмечает Воррингер, существуют такие эстетические формы, которые не отвечают эстетическому творчеству установки на эмпатию. Именно таковы восточные и экзотические формы искусства. У нас, западных людей, в качестве критерия художественной красоты с давних пор по традиции утвердилось «естественно-прекрасное и естественно-верное», ибо таков критерий, характеризующий сущность и греко-римского и вообще западного искусства. (Некоторые формы средневекового стиля образуют, конечно, исключение!)

Наша общая установка по отношению к искусству издревле является именно эмпатирующей, и прекрасным мы можем назвать лишь то, во что мы можем вчувствоваться. Итак, если эстетическая форма объекта является противожизненной, так сказать анорганической или абстрактной, то мы не можем вчувствовать в нее нашу жизнь, что мы, однако, всегда делаем, когда мы эмпатируем. («То, что я эмпатирую, есть жизнь в самом общем значении». Липпс.) Эмпатировать мы можем лишь в органическую, естественно-верную, стремящуюся к жизни фирму. И все же есть принципиально иная форма искусства, есть противожизненный стиль, отрицающий волю к жизни, отличающий себя от жизни и все-таки притя-

[1] *Wundt W*. Grundzüge der physiologischen Psychologie. Leipzig, 1902–1903. Bd. 3. S. 191.
[2] *Worringer W.-R*. Abstraktion und Einfühlung. S. 4.
[3] *Lipps Th*. Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. Hamburg, 1903. S. 247.

зающий на прекрасность. Там, где эстетическое творчество создает противожизненные, анорганические, абстрактные формы, не может быть уже речи о воле к искусству, порожденной потребностью в эмпатии, но скорее о потребности, диаметрально противоположной эмпатии, следовательно, о тенденции к подавлению жизни. «Полюсом, противоположным потребности к эмпатии, является *стремление к абстрагированию*»[1]. О психологии этого стремления к абстрагированию Воррингер говорит: «Каковы же психические предпосылки такого стремления к абстрагированию? Нам следует искать их в мирочувствии некоторых народов, в их психическом отношении к космосу. Тогда как стремление к эмпатии обусловлено счастливым, доверчивым, пантеистическим отношением людей к явлениям внешнего мира, стремление к абстрагированию является следствием великой внутренней тревоги человека, вызванной явлениями внешнего мира, и соответствует в сфере религии ярко трансцедентальной окрашенности всех представлений. Такое состояние мы хотели бы обозначить как чрезвычайно сильную духовную боязнь пространства. Когда Тибулл говорит: "Primum in mundo fecit deus timorem"[2], то это самое чувство страха можно признать также источником эстетического творчества».

И в самом деле это так: эмпатия предполагает некую готовность, доверчивость субъекта по отношению к объекту. Эмпатия есть движение, с готовностью идущее навстречу, переносящее субъективное содержание в объект и тем самым устанавливающее субъективную ассимиляцию, которая создает доброе согласие между субъектом и объектом, а иногда вызывает лишь иллюзию этого согласия. Правда, пассивный объект позволяет субъективно ассимилировать себя, но отнюдь не меняет от этого своих действительных качеств. Благодаря перенесению они только затушевываются и, может быть, даже насилуются. Через эмпатию могут быть созданы сходства и мнимые общности, которых в действительности, собственно говоря, нет. Отсюда легко понять, что должна быть возможность и другого рода эстетического отношения к объекту, а именно такая установка, которая не идет навстречу объекту, но скорее стремится прочь от него и старается оградить себя от влияния объекта, создавая в субъекте такую психическую деятельность, назначение которой состоит в парализировании влияния объекта.

Эмпатия предполагает объект до известной степени пустым и потому может наполнить его собственной жизнью. Напротив, абстрагирование предполагает объект до известной степени живым и действующим и потому старается уклониться от его влияния. Абстрагирующая установка является, следовательно, центростремительной, то есть интровертирующей. Понятие абстрагирования у Воррингера соответствует, таким образом,

---

[1] *Worringer W.-R.* Abstraktion und Einfühlung. S. 16.

[2] «Первым Бог создал в мире страх» (*лат.*).

интровертной установке. Знаменательно, что Воррингер обозначает влияние объекта как страх или робость. Таким образом, абстрагирующий усвоил бы по отношению к объекту такую установку, как если бы объект обладал устрашающим качеством, то есть имел бы вредоносное или опасное действие, от которого субъекту следовало бы защищаться. Несомненно, что такое, по-видимому, априористическое качество объекта тоже есть проекция или соответственно перенос, но перенос отрицательного свойства. Тогда нам следовало бы допустить, что акту абстракции предшествует бессознательный акт проекции, в котором на объект переносятся отрицательно окрашенные содержания.

Так как эмпатия, как и абстрагирование, является актом сознания, а последнему предшествует бессознательная проекция, то мы имеем право поставить вопрос: не предшествует ли и эмпатии бессознательный акт? Так как сущность эмпатии состоит в проекции субъективных содержаний, то предшествующий ему бессознательный акт должен иметь противоположный характер, а именно погашение действенности объекта. Этот объект до известной степени опустошается, лишается самодеятельности и тем приспособляется к восприятию субъективных содержаний эмпатирующего. Эмпатирующий стремится эмпатировать свою жизнь в объект и испытать ее в объекте; поэтому необходимо, чтобы самостоятельность и отличие объекта от субъекта не были слишком велики. Поэтому при помощи бессознательного акта, который предшествует эмпатии, самовластие объекта депотенцируется или сверхкомпенсируется именно тем, что субъект тотчас же бессознательно ставит себя над объектом. Однако такое возвышение может осуществляться только бессознательно, через усиление значения субъекта. Это может совершиться при помощи сознательной фантазии, которая или сразу обесценивает и обессиливает объект, или же возвышает субъекта и ставит его над объектом. Лишь таким образом создается тот потенциал (Gefalle), в котором нуждается эмпатия для того, чтобы можно было переводить субъективные содержания в объект.

Абстрагирующий находит себя в мире, населенном ужасами, стремящемся насильственно подавить его, поэтому он уходит в себя самого, чтобы измыслить про себя спасительную формулу, способную настолько повысить его субъективную ценность, чтобы он чувствовал себя, по крайней мере, на высоте, достаточно сильным противостоять влияниям объекта. Напротив, вчувствующийся находит себя в мире, нуждающемся в его субъективном чувстве, для того чтобы иметь жизнь и душу. Он доверчиво наделяет его одушевлением, тогда как абстрагирующий недоверчиво отступает перед демонами объектов и строит себе в лице абстрактных созданий ограждающий его противоположный мир.

Если мы припомним то, что было изложено нами в предшествующих главах, то мы без труда узнаем в эмпатии механизм экстраверсии, а в абстрагировании — механизм интроверсии. «Великая внутренняя тревога

человека, вызываемая явлениями внешнего мира», есть не что иное, как опасение раздражений, свойственное интроверту, который вследствие своего более глубокого ощущения и реализованности испытывает настоящий страх перед слишком быстрой или слишком сильной сменой раздражений. Его абстракции и служат совершенно определенно той цели, чтобы уловить при помощи общего понятия все беспорядочное и сменяющееся и уложить в пределы закономерности. Само собою понятно, что эта, в сущности, магическая процедура встречается в своем полном развитии у первобытного человека, геометрические знаки которого имеют не столько украшающее, сколько магическое значение. Воррингер с основанием говорит об искусстве Востока: «Мучимые запутанными сцеплениями и сменяющейся игрою явлений внешнего мира, такие народы испытывали невероятную жажду покоя. Возможность счастья, которую они искали в искусстве, заключалась не в том, чтобы погрузиться в вещи внешнего мира и насладиться собою в них, но в том, чтобы изъять единичную вещь внешнего мира из ее произвольности и видимой случайности, увековечив ее через приближение к абстрактным формам, и таким образом найти спокойную точку опоры в потоке явлений»[1]. «Итак, эти абстрактные, закономерные формы суть единственные и высшие, на которых человек может отдохнуть перед лицом невероятной запутанности мировой картины»[2].

Как говорит Воррингер, именно эстетические формы и религии Востока обнаруживают абстрагирующую установку по отношению к миру. Поэтому, в общем, людям Востока мир должен представляться иначе, нежели человеку западной культуры, который одушевляет свой объект при помощи эмпатии. Для представителя Востока объект является одушевленным априори и властвует над ним; и потому субъект отступает перед ним и абстрагирует свои впечатления. Верное представление о восточной установке дает Будда в своей «Огненной проповеди», где он говорит:

«Все объято пламенем. Глаз и все чувства объяты пламенем, зажженным огнем любви, огнем ненависти, огнем ослепления; его зажигает рождение, старость и смерть, боль и жалобы, заботы, страдание и отчаяние. Весь мир стоит в пламени; весь мир окутан дымом; весь мир истребляется огнем; весь мир содрогается».

Именно этот ужасающий и мучительный облик мира заставляет буддиста принять абстрагирующую установку, подобно тому как и сам Будда, согласно легенде, вступил на свой путь под влиянием подобного же впечатления. Динамическое оживление объекта как основание для абстрагирования нашло себе меткое выражение на символическом языке Будды. Это оживление покоится не на эмпатии, а соответствует априор-

---

[1] *Worringer W.-R.* Abstraktion und Einfühlung. S. 18.
[2] Ibid. S. 21.

ной бессознательной проекции, проекции, которая, собственно говоря, существует с самого начала. Выражение «проекция» оказывается даже неподходящим для верного обозначения этого феномена. Собственно говоря, проекция есть акт, который осуществляется, а не имеющееся налицо с самого начала состояние, о котором, очевидно, идет речь. Я считаю, что более точным обозначением такого состояния является «participation mistique» (мистическое соучастие), предложенное Леви-Брюлем, потому что это понятие формулирует первоначальную отнесенность первобытного человека к своему объекту. Дело в том, что его объекты динамически оживлены, заряжены душевным веществом или душевной силой (но отнюдь не всегда одушевлены, как предполагает анимистическая гипотеза!), и потому они имеют непосредственное психическое воздействие на человека, которое слагается благодаря тому, что человек является как бы динамически тождественным со своим объектом. В некоторых примитивных языках предметы обихода имеют даже род, отличающий живые существа (суффикс оживления). Подобным же образом для абстрагирующей установки объект является уже априори живым и самодеятельным и не нуждается во вчувствовании, напротив, он обладает такой силой влияния, что принуждает к интроверсии. Сильная бессознательная оккупированность объекта со стороны либидо возникает вследствие того, что он стоит в отношении мистического соучастия к бессознательному субъекта, имеющего интровертную установку. Это ясно видно из слов Будды: мировой огонь тождествен с огнем либидо, присущего субъекту с его пылающей страстью, которая является ему, однако, в виде объекта, потому что он еще не превратил ее путем дифференциации в субъективно подвластную функцию.

Поэтому абстрагирование является функцией, ведущей борьбу с первоначальным мистическим соучастием. Оно отрывается от объекта для того, чтобы расторгнуть скованность с ним. Оно ведет, с одной стороны, к созданию эстетических форм, с другой стороны — к познанию объекта. Равным образом и функция эмпатии является органом как эстетического творчества, так и познания. Однако эмпатия осуществляется на совершенно иной основе, чем абстрагирование. Подобно тому как это последнее основано на магическом значении и силе объекта, так эмпатия основана на магическом значении субъекта, который овладевает объектом при помощи *мистической идентификации*. Как, с одной стороны, первобытный человек находится под магическим влиянием силы фетиша, так, с другой стороны, он является и чародеем, и аккумулятором магической силы, «заряжающим» фетиш. (Ср. с этим ритуал шуринга у австралийцев[1].)

Бессознательное депотенцирование объекта, предшествующее акту вчувствования, является также длительным состоянием с более слабым

[1] *Spencer W., Gillen F.* The Northern, Tribes of Central Australia. London, 1904.

ударением на объект. Но зато у вчувствующегося бессознательные содержания оказываются тождественными с объектом и сообщают ему неживое и неодушевленное обличье[1], почему эмпатия и становится необходимой для познания сущности объекта. Итак, в данном случае можно было бы говорить о постоянном бессознательном абстрагировании, которое и выставляет объект как неодушевленный. Ибо абстрагирование всегда действует так: оно убивает самодеятельность объекта, поскольку она стоит в магическом отношении к душе субъекта. Поэтому абстрагирующий сознательно пускает его в ход, чтобы оградить себя от магического влияния со стороны объекта. Из априорной неоживленности объектов проистекает и доверчивое отношение вчувствующегося к миру: нет ничего, что могло бы враждебно повлиять на него и подавить его, ибо лишь он один наделяет объект жизнью и душою, хотя его сознанию кажется, что дело обстоит как раз обратным образом. В противоположность этому для абстрагирующего мир наполнен властно действующими и потому опасными объектами, почему он и ощущает страх, и в сознании своей немощи он избегает слишком близкого соприкосновения с миром, чтобы создать те мысли и формулы, с помощью которых он надеется одержать верх. Поэтому его психология есть психология угнетенного человека, тогда как эмпатирующий подходит к объекту с априористической уверенностью, потому что объект, вследствие своей неоживленности, неопасен. Такая характеристика, конечно, схематична и отнюдь не стремится охарактеризовать всю сущность экстравертной или интровертной установки, она подчеркивает только некоторые оттенки, имеющие, однако, немаловажное значение.

Подобно тому как эмпатирующий, сам того не сознавая, наслаждается в объекте самим собою, так абстрагирующий, размышляя над впечатлением, произведенным на него объектом, созерцает, не зная того, самого себя. Ибо то, что эмпатирующий переносит в объект, есть он сам, то есть его собственное бессознательное содержание, и то, что абстрагирующий думает о своем впечатлении от объекта, он думает о своих собственных чувствах, явившихся ему в объекте. Отсюда ясно, что для действительного постижения объекта нужны обе функции, так же как и для действительного эстетического творчества. Обе функции и имеются всегда налицо у индивида, но только в большинстве случаев они неравномерно дифференцированы.

Воррингер усматривает общий корень этих двух основных форм эстетического переживания в стремлении к *самоотчуждению* (Selbstentaußerung)[2]. В абстракции человек стремится к тому, чтобы «в созерцании необходимого и незыблемого освободиться от случайностей человеческого

[1] Потому что бессознательные содержания вчувствующегося сами относительно не оживлены.

[2] *Worringer W.-R.* Abstraktion und Einfühlung. S. 26.

бытия вообще, от кажущегося произвола всеобщего органического существования». В противоположность запутывающему и поражающему множеству оживленных объектов человек создает себе абстракцию, то есть абстрактный общий образ, властно вводящий впечатления в закономерную форму. Этот образ имеет магическое значение против хаотической смены переживаний. Человек погружается в этот образ и настолько теряет себя в нем, что ставит наконец свою абстрактную истину выше реальности жизни и тем самым вообще подавляет жизнь, которая могла бы нарушить наслаждение абстрактной красотой. Тем самым он возводит самого себя до абстракции, он отождествляет себя с вечной значимостью своего образа и застывает в нем, причем образ становится для него до известной степени освобождающей формулой. Таким способом он отчуждается от самого себя и переносит свою жизнь на свою абстракцию, в которой он ее как бы кристаллизирует.

Далее, эмпатирующий, вчувствуя в объект свою деятельность, свою жизнь, также уходит этим в объект, поскольку эмпатированное содержание представляет собой существенную часть субъекта. Субъект становится объектом, он отождествляет себя с ним и, таким образом, избавляется от себя самого. Объективируя себя, он слагает с себя субъективность. Воррингер говорит: «Но, эмпатируя эту волю к деятельности в другой объект, мы и *находимся* в другом объекте. Мы избавлены от нашего индивидуального бытия на то время, пока мы, в нашем стремлении к переживаниям, растворяемся во внешнем объекте, во внешней форме. Мы чувствуем, как наша индивидуальность как бы вливается в твердые грани, в противоположность беспредельной дифференцированности индивидуального сознания. В этом самообъективировании лежит отчуждение от себя. Это утверждение нашей индивидуальной потребности в действии представляет собой в то же время предел для ее беспредельных возможностей, отрицание ее несоединимых дифференцированностей. В пределах этой объективации мы, с нашим внутренним стремлением к активности, находим отдых»[1].

Подобно тому как для абстрагирующегося абстрактный образ является оплотом, защитой от разлагающих воздействий бессознательно оживленных объектов[2], так для эмпатирующего перенесение на объект становится защитой от разлагающего действия внутренних субъективных факторов, беспредельных возможностей фантазии и соответствующих влечений к деятельности, основанной на беспредельных, фантастических возможностях. Как, по Адлеру, интровертный невротик цепляется за «фиктивную руководящую линию», так экстравертный невротик цепляется за объект, на который он совершил перенос. Интровертный

[1] *Worringer W.-R.* Abstraktion und Einfühlung. S. 27.

[2] Fr. Th. Vischer в своем романе «Auch Einer» дает меткое описание оживленных объектов. *Vischer Fr. Th.* Auch Einer. Leipzig, 1902.

абстрагировал свою «руководящую линию» от своих хороших или дурных испытаний, пережитых на объекте, и доверяется формуле как средству защиты от беспредельных возможностей жизни.

Эмпатия и абстрагирование, экстраверсия и интроверсия суть механизмы приспособления и защиты. Поскольку они дают возможность приспособления, они защищают человека от внешних опасностей. Поскольку они *суть направленные функции*[1], они освобождают человека от всего, носящего характер случайного влечения, мало того, они даже защищают его от этого, давая ему возможность *самоотчуждения*. Как показывает повседневный психологический опыт, есть очень много людей, которые всецело отождествляются со своей направленной функцией («ценной» функцией); таковы, между прочим, типы, обсужденные здесь. Отождествление с направленной функцией имеет то неоспоримое преимущество, что этим человек лучше всего приспособляется к коллективным ожиданиям и требованиям и, кроме того, получает еще возможность путем самоотчуждения уклоняться от своих подчиненных (неполноценных), недифференцированных и ненаправленных функций. К тому же с точки зрения социальной морали «самоотверженность» является особенной добродетелью. Однако, с другой стороны, отождествление с направленной функцией имеет и крупный минус, а именно *дегенерацию* индивида. Несомненно, человек в широкой мере способен к механизации, но все-таки не до такой степени, чтобы он мог совсем отказаться от себя, не потерпев от этого вреда. Ибо чем больше он отождествляет себя с одной функцией, тем более он вкладывает в нее либидо и тем более он отвлекает либидо от других функций. В течение довольно долгого времени эти функции выносят значительное отвлечение либидо; но однажды оно начинает реагировать. Ибо вследствие того, что либидо отвлекается от них, они понемногу опускаются под порог сознания, их ассоциативная связь с сознанием ослабевает и от этого они мало-помалу погружаются в бессознательное. Это равносильно регрессивному развитию, именно возвращению относительно развитой функции на инфантильную и, наконец, на архаическую ступень. А так как человек провел в культивированном состоянии лишь сравнительно немного тысячелетий, а в некультивированном состоянии много сотен тысяч лет, то функции архаического характера у него еще чрезвычайно жизнеспособны и легко поддаются новому оживлению. И когда благодаря оживлению либидо известные функции подвергаются дезинтеграции, то в бессознательном начинают функционировать их архаические основы.

Такое состояние означает диссоциацию личности, ибо архаические функции не имеют прямых отношений к сознанию, то есть нет удобопро-

[1] По вопросу о направленном мышлении см.: *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы.

ходимых мостов между сознательным и бессознательным. Поэтому чем далее идет самоотчуждение, тем далее заходит и архаизация обездоленных функций. Вместе с тем возрастает и значение бессознательного. Тогда бессознательное начинает симптоматически расстраивать направленную функцию и вместе с тем начинается тот характерный порочный круг, который мы находим в целом ряде неврозов: человек пытается компенсировать бессознательно расстраивающие его влияния посредством особых напряжений направленной функции, и это состязание продолжается в известных случаях вплоть до нервного крушения.

Возможность самоотчуждения через отождествление с направленной функцией покоится не только на одностороннем ограничении одной этой функции, но и на том, что сущность направленной функции принципиально требует самоотчуждения. Так, каждая направленная функция требует строгого исключения всего того, что не относится к делу, мышление исключает всякое мешающее ему чувство, и точно так же чувство исключает все мешающие ему мысли. Без вытеснения всего остального направленная функция не может совсем состояться. Но в противоположность этому саморегулирование живого организма естественно требует гармонизации человеческого существа; вот почему внимание к обездоленным функциям является жизненной необходимостью и неизбежной задачей воспитания рода человеческого.

VIII. Проблема типов в современной философии

1. Типы по Джемсу

Новейшая прагматическая философия в лице Уильяма Джемса[1] также открыла существование двух типов. Джемс говорит: «История философии является в значительной мере столкновением известных человеческих *темпераментов* (характерологических расположений)»[2]. «Какого бы темперамента ни был профессиональный философ, когда он философствует, он, во всяком случае, пытается мыслить факт своего темперамента. Однако его темперамент составляет более сильный предрассудок, чем любая из его более объективных предпосылок. Он придает вес своим доказательствам в том или ином направлении, приводя его, в зависимости от обстоятельств, к более сентиментальному или более холодному мировоззрению, совершенно так же, как это делает факт или принцип. Философ доверяет своему темпераменту. Он желает себе такого мира, который соответствовал бы его темпераменту, и он доверяет каждому изображению мира, которое к нему подходит. Людей другого темперамента он воспринимает как неверно настроенных по отношению к действительному характеру мира, в сущности говоря, он рассматривает их как некомпетентных и ненастоящих философов, даже если они значительно превосходят его в диалектическом искусстве.

Однако в публичном обсуждении он не может на основании одного своего преимущества претендовать на особые отличия или авторитет. Вот откуда возникает известный недостаток серьезности в философской дискуссии: о самой значительной из наших предпосылок не упоминается никогда»[3].

После этого Джемс переходит к характеристике двух темпераментов: подобно тому как в области нравов и жизненных обычаев можно разделить людей на сторонников условностей и на общающихся непринужденно, в политике — на верующих в авторитет и на анархистов, в изящной литературе — на академиков и реалистов, в искусстве — на классиков и романтиков, подобно этому, по мнению Джемса, можно было бы найти и в философии два типа, а именно: «рационалиста» и «эмпирика». Рационалист — «поклонник абстрактных и вечных принципов». Эмпирик —

[1] *James W*. Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. L.; N. Y., 1907; *Джемс В*. Прагматизм. СПб., 1910.

[2] Ibid. P. 6.

[3] Ibid. P. 7 f.

«любитель фактов во всем их необработанном многообразии»[1]. Хотя никто не может обойтись ни без фактов, ни без принципов, однако слагаются совершенно различные точки зрения, в зависимости от того, что центр тяжести перелагается на одну или на другую сторону.

По Джемсу, «рационализм» является синонимом «интеллектуализма», а «эмпиризм» синонимом «сенсуализма». Хотя я считаю такое сближение несостоятельным, однако сначала отложим критику и проследим до конца ход мыслей Джемса. По его мнению, с интеллектуализмом связана идеалистическая и оптимистическая тенденция, тогда как эмпиризм склоняется к материализму и к лишь условному и шаткому оптимизму. Рационализм (интеллектуализм) всегда *монистичен*. Он начинает с целого и универсального и приводит вещи к единству. Эмпиризм, напротив, начинается с части и превращает целое в нечто *собирательное*. Его можно было бы охарактеризовать как плюрализм. Рационалист — чувствительный человек, эмпирик — существо твердоголовое. Первый естественно склоняется к призванию свободы воли, второй — к фатализму. В своих утверждениях рационалист легко впадает в догматизм, эмпирик, напротив, более скептичен[2]. Джемс характеризует рационалиста как человека с нежным или деликатным складом души (tender-minded), а эмпирика — как человека с жестким характером (tough-minded). Этим он, очевидно, пытается определить своеобразные свойства обеих ментальностей. В дальнейшем изложении мы еще вернемся к более подробному исследованию этой характеристики. Интересно то, что Джемс говорит о предубеждениях, которые люди обоих типов взаимно питают друг против друга: «Они невысокого мнения друг о друге[3]. Во все времена их типическая противоположность играла известную роль в философии, так же как и в наше время. Жесткие осуждают нежных за сентиментальность, а нежные называют тех — нетонкими, тупыми или брутальными. Каждый считает другого низшим». Качества обоих типов Джемс противопоставляет в следующих двух столбцах.

Нежный тип (tender-minded):	Жесткий тип (tough-minded):
Рационалист (следует принципам)	Эмпирик (следует за фактами)
Интеллектуалист	Сенсуалист
Идеалист	Материалист
Оптимист	Пессимист
Религиозен	Безрелигиозен
Индетерминист	Детерминист, фаталист
Монист	Плюралист
Догматик	Скептик

[1] *James W*. Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. P. 9.
[2] Ibid. P. 10 ff.
[3] Ibid. P. 12 ff.

Это сопоставление затрагивает различные проблемы, уже знакомые нам по главе о номинализме и реализме. Человек нежного типа имеет известные общие черты с реалистом, а человек жесткого типа — с номиналистом. Как я уже разъяснил выше, реализм соответствует принципу интроверсии, а номинализм — принципу экстраверсии. Несомненно, что и спор об универсалиях относится прежде всего к тем историческим противоположностям темпераментов в философии, на которые указывает Джемс. Эти отношения побуждают нас сопоставлять нежный тип (tender-minded) с интровертным, а жесткий тип (tough-minded) с экстравертным типом. Однако остается еще рассмотреть поближе, имеет ли такое сопоставление право на существование или нет.

Из-за моего недостаточного знакомства с трудами Джемса, мне не удалось найти у него более обстоятельные определения или описания обоих типов, хотя он не раз говорит об этих двух видах мышления, обозначая их также терминами «thin» и «thick». Флурнуа[1] поясняет «thin» как нечто «тонкое, мелкое, худое, слабое»[2], а «thick» как нечто «толстое, плотное, массивное, крепкое»[3]. Один раз Джемс заменяет термин «tended-minded» выражением «soft-headed» — то есть дословно «мягкоголовый». «Soft», как и «tender», значит мягкий, нежный, кроткий, мирный, тихий, то есть несколько слабый, приглушенный, слабосильный, в противоположность к «thick» и «tough», терминам, указывающим на свойства сопротивляемости, солидности, трудноизменяемости, свойства, напоминающие о природе материи. Согласно этому, Флурнуа поясняет эти два вида мышления так: «Это есть противоположность между абстрактным способом мышления, то есть чисто логическим и диалектическим, которое столь дорого философам, но которое не внушает никакого доверия Джемсу и кажется ему хрупким, пустым, "скудным", ибо слишком отрешенным от соприкосновения с единичными вещами и *конкретным* способом мышления, питающимся фактами опыта и никогда не теряющим почвы под ногами, этой земной сферы, прочной, с ее черепашьими бронями и другими позитивными данными»[4].

Однако из этого комментария отнюдь не следует делать вывод, что Джемс односторонне склоняется к конкретному мышлению. Он отдает должное обеим точкам зрения: «Если факты действительно хороши — давайте нам множество фактов. Если принципы в самом деле хороши — да-

[1] *Flournoy Th.* La philosophie de W. James. Saint-Blaise, 1911. P. 32.

[2] «Mince, tenu, maigre, chetif».

[3] «Epais, solide, massif, cossu».

[4] «C'est l'opposition entre la facon de penser abstractionniste — c'est a dire purement logique et dialectique, si chere aux philosophes, mais qui n'inspire a James aucune confiance, et qui lui parait fragile, creuse, "chetive", parceque trop sevree du contact des choses particulieres — et la facon de penser concrete, laquelle se nourrit de faits d'experience et ne quitte jamais la region terre a terre, mais solide, des ecailles de tortues ou autres donnees positives».

вайте нам побольше принципов»[1]. Известно, что факт никогда не есть только то, что он есть сам по себе, но и то, что мы в нем видим. И вот, если Джемс обозначает конкретное мышление как «thick» или «tough», то он обнаруживает этим, что этот способ мыслить представляется ему чем-то субстанциальным, тогда как абстрактное мышление кажется ему чем-то слабым, тонким и бледным, быть может, даже — если принять толкование Флурнуа — чем-то болезненным и шатким. Такая концепция возможна, конечно, лишь для того, кто априорно связал субстанциальность с конкретным фактом, а это, как уже сказано выше, есть дело темперамента. Если «эмпирический» мыслитель приписывает своему конкретному мышлению устойчивую субстанциальность, то с абстрактной точки зрения это есть самообман, ибо субстанциальность, «твердость» присуща внешнему факту, а не «эмпирическому» мышлению. Это последнее оказывается даже особенно слабым и шатким, ибо оно так плохо умеет отстаивать себя перед лицом внешних фактов, что постоянно зависит от чувственно данных фактов, гонится за ними и вследствие этого еле-еле поднимается над классификацией и изображением. Итак, с точки зрения мысли конкретное мышление является чем-то очень слабым и несамостоятельным, ибо устойчивость свою оно имеет не в самом себе, а во внешних фактах, которые с точки зрения обусловливающей ценности стоят выше мышления. Следовательно, такое мышление характеризуется как поток чувственно связанных представлений, приводимых в движение не столько внутренней деятельностью мысли, сколько сменой чувственных восприятий. Смена конкретных представлений, обусловленная чувственным восприятием, не есть, следовательно, то самое, что человек абстрактного типа назвал бы мышлением, а в лучшем случае это есть пассивная апперцепция.

Поэтому темперамент, предпочитающий конкретное мышление и придающий ему субстанциальность, отличается перевесом чувственно обусловленных представлений над активно-апперцептивной деятельностью, которая имеет своим источником субъективный волевой акт и стремится приурочить чувственно опосредованные представления к предначертаниям идеи, то есть короче говоря: для такого темперамента объект важнее; объект проникается чувством, он действует как бы самостоятельно в мире представлений субъекта и ведет концепцию за собой. Этот темперамент является, следовательно, экстравертным. Мышление экстравертного конкретистично. Его крепость лежит не в нем, а, до известной степени, вне его, в эмпатируемом им объекте, откуда возникает и определение Джемса — «tough». Кто всегда становится на сторону конкретного мышления, то есть на сторону представления о фактах, тому абстракция представляется как нечто слабое и шаткое, ибо он измеряет ее прочностью конкретного, чув-

[1] «Facts are good, of course — give us lots of facts. Principles are good — give us plenty of principles».

ственно данного факта. Для того же, кто стоит на стороне абстракции, решающим моментом является не чувственно связанное представление, а *абстрактная идея*.

Согласно обиходному пониманию, идея есть не что иное, как абстракция отвлечения из суммы опытов. При этом люди охотно представляют себе человеческий дух как изначальную tabula rasa, которая лишь впоследствии заполняется через восприятие и испытание мира и жизни.

С этой точки зрения, а это есть точка зрения нашей эмпирической научности в самом широком смысле слова, идея и не может быть не чем иным, как эпифеноменальной, апостериорной абстракцией, выведенной из ряда опытов и поэтому более слабой и бледной по сравнению с ними. Мы знаем, однако, что дух не может быть tabula rasa, ибо критика наших принципов мышления показывает нам, что известные категории нашего мышления даны нам априори, то есть до всякого опыта, и выступают одновременно с первым актом мышления, и даже являются его преформированными условиями. Но то, что Кант доказал для логического мышления, имеет гораздо более широкое значение для психики. Психика, столь же мало, как и дух (область мышления), является с самого начала tabula rasa. Конечно, конкретных содержаний еще нет, но возможности содержания даны априори через унаследование, преформированное функциональное предрасположение. Это предрасположение есть не что иное, как результат способов функционирования мозга у всего ряда наших предков, осадок от попыток приспособления и от опытов филогенетического ряда. Вновь сложившийся мозг или система функций является, следовательно, старым, для определенных целей построенным инструментом, не только пассивно апперципирующим, но и активно, из себя упорядочивающим опыты и принуждающим к известным выводам и суждениям. И это упорядочивание совершается не случайно и не произвольно, но следует строго преформированным условиям, которые, однако, не поставляются нам через опыт в качестве созерцаемых содержаний, но являются априорными условиями созерцания. Это — идеи ante rem, формальные условия, априори начертанные, основные линии, предписывающие опытному материалу определенное формирование, так что их можно мыслить, как и Платон их понимал, в качестве *образов* или, до известной степени, в качестве схем или унаследованных возможностей, которые, однако, исключают или, по крайней мере, сильно ограничивают другие возможности. Вот почему даже наиболее свободная деятельность духа — фантазия — никогда не может унестись в беспредельность (хотя поэт, может быть, и ощущает это так), но остается прикрепленной к преформированным возможностям, к первообразам и исконным образам. Сказки самых далеких друг от друга народов обнаруживают в сходстве своих мотивов эту прикрепленность к известным первообразам. Даже образы, лежащие в основе научных теорий, обнаруживают эту ограниченность, например

эфир, энергия, ее превращения и постоянство, теория атомов, химическое сродство и т. д.

И вот, подобно тому как в духе конкретно мыслящего человека преобладает и направляет чувственно данное представление, так в духе абстрактно мыслящего преобладает бессодержательный и потому непредставимый первообраз. Он остается сравнительно бездеятельным, пока объект подвергается эмпатии и тем поднимается на высоту обусловливающего фактора мышления. Но если объект не подвергается эмпатии и тем лишается своего преобладания в духовном процессе, то отнятая у него энергия обращается назад к субъекту. Тогда субъект бессознательно подвергается эмпатии, и от этого пробуждаются дремлющие в нем преформированные образы, вследствие чего они выступают в качестве действующих факторов в духовном процессе, впрочем, конечно, в непредставимой форме, как бы невидимые, действующие за кулисами режиссеры. Так как они суть лишь активированные возможности функционирования, то они лишены содержания, поэтому непредставимы и стремятся к наполнению. Они вбирают опытный материал в свою форму и изображают не факты, а себя самих в фактах. Они как бы облекают себя в факты. Поэтому они не являются уже известной исходной точкой, подобно эмпирическому факту в конкретном мышлении, но становятся только еще доступными опытному познаванию, именно благодаря бессознательному формированию ими опытного материала. Эмпирик также может расчленять и оформлять свой опытный материал, однако он оформляет его по возможности согласно какому-нибудь конкретному понятию, которое он образовал на основании предшествующих опытов.

Абстрактный мыслитель, с другой стороны, использует бессознательную модель и лишь апостериори, из конечного продукта, переживает ту идею, которую он формировал. Эмпирик, по своей психологии, всегда склонен допускать, что абстрагирующий формирует опытный материал произвольно, на основе известных бледных, слабых и несостоятельных предпосылок, ибо он измеряет духовный процесс абстрагирующего по своему собственному modus procedendi. Однако подлинная предпосылка, идея, или первообраз, буквально настолько же не известна абстрагирующему, насколько эмпирику не известна теория, которую он добудет в дальнейшем из опыта после стольких и стольких экспериментов. Как я уже разъяснил в одной из предыдущих глав, один из них видит индивидуальный объект и интересуется его индивидуальной судьбой, другой же видит прежде всего отношения сходства между объектами и проходит мимо индивидуального факта, потому что ему приятнее и успокоительнее то, что объединяет в раздробленном многообразии. Напротив, для первого отношение сходства есть в прямом смысле обременительное и мешающее, что иногда даже не дает ему овладеть познанием своеобразности объекта. Чем глубже он эмпатирует в единичный объект, тем более он по-

знает его своеобразность и тем более исчезает для него действительность отношения сходства между этим объектом и другим. Но если ему удается эмпатия и в другой объект, то он может ощущать и постигать сходство между обоими объектами в гораздо большей степени, чем тот, который впервые и лишь извне увидел это сходство.

Конкретно мыслящий благодаря тому, что он эмпатирует сначала один объект, а потом другой, лишь очень медленно может доходить до познания объединяющего их сходства, почему его мышление кажется тягучим. Но эмпатия его является быстротекущей. Абстрагирующий, напротив, быстро схватывает сходство, заменяет индивидуальные объекты родовыми признаками и оформляет этот опытный материал своей собственной внутренней мыслительной деятельностью, которая, однако, подвержена буквально столь же сильному влиянию «призрачного» первообраза, как конкретное мышление влиянию объекта. Чем сильнее влияние объекта на мышление, тем глубже его черты запечатлеваются на мысленном образе. Но чем слабее действие объекта в духе, тем глубже априорная идея налагает свою печать на опыт.

Благодаря чрезмерному значению эмпирического объекта в науке появляются далее своего рода «теории специалистов», как, например, в психиатрии пресловутая «мифология мозга», когда более обширную опытную область пытаются объяснить на основании принципов, прекрасно объясняющих некоторые узкоограниченные комплексы фактов, но совершенно непригодных для какого-нибудь другого применения. Напротив, абстрактное мышление, принимающее единичный факт лишь благодаря сходству его с другим, создает универсальную гипотезу, которая хотя и изображает идею в более или менее чистом виде, но с сущностью конкретных фактов имеет столь же мало или столь же много дела, как миф. Итак, обе формы мышления в их крайнем выражении создают мифологию, причем одна из них конкретно оперирует клетками, атомами, колебаниями и прочим, другая же — «вечными» идеями. Крайний эмпиризм имеет, по крайней мере, то преимущество, что по возможности ясно изображает факты. Крайний же идеологизм имеет то преимущество, что отображает в возможной чистоте априорные формы, идеи или первообразы. Теоретические результаты первого исчерпываются их опытным материалом, практические результаты второго ограничиваются изображением психологической идеи. Так как наш современный научный дух имеет одностороннюю, конкретно-эмпирическую установку, то он не умеет ценить то дело, которое состоит в изображении идеи, ибо факты стоят для него выше, чем познание тех первичных форм, в которых человеческий рассудок их постигает. Известно, что сдвиг в сторону конкретизма есть сравнительно недавнее приобретение, зародившееся в эпоху Просвещения. Успехи этого развития удивительны, но они привели к накоплению эмпирического материала, необозримость которого создает постепенно больше путаницы, не-

жели ясности. Оно по необходимости ведет к научному сепаратизму и тем самым к мифологии специалистов, которая обозначает собою смерть универсальности. Но преобладание эмпиризма не только душит активное мышление, но является еще и опасностью для образования теории внутри отдельной дисциплины. Отсутствие же общих точек зрения точно так же, как и отсутствие эмпирических точек зрения, поощряет образование мифических теорий.

Поэтому я держусь того воззрения, что терминология Джемса — «tender-minded» и «tough-minded» — является лишь односторонне наглядной, а в сущности, заключает в себе известное предубеждение. Впрочем, из этих разъяснений должно было бы уже выясниться, что типизация, выдвинутая Джемсом, имеет дело с теми же самыми типами, которые я обозначил как интровертный и экстравертный.

2. Характеристические пары противоположностей в типах Джемса

а) Рационализм против эмпиризма

Это первая пара противоположностей, которую Джемс приводит как отличительный признак типов. Читатель, вероятно, заметил, что я уже высказался раньше об этой противоположности и притом истолковал ее так: идеологизм против эмпиризма. Я избежал выражения «рационализм», потому что конкретное, эмпирическое мышление «рационально», как и мышление активное, идеологическое. Рацио (ratio) управляет обеими формами. И при этом существует не только логический рационализм, но и рационализм чувства, ибо рационализм вообще есть общая психологическая установка на разумность мышления и чувства. Я сознательно противопоставляю это мое определение понятия «рационализм» той исторически-философской концепции его, которая пользуется термином «рационалистический» в смысле «идеологический» и соответственно истолковывает рационализм в смысле примата идеи. У новейших философов разум, правда, утратил чисто идеальный характер и нередко описывается как способность, влечение, волнение и даже как чувство или даже как метод. Во всяком случае с психологической точки зрения рацио есть известная установка, которая, как говорит Липпс, руководствуется «чувством объективности». У Балдвина разум есть — «конститутивный, регулятивный принцип духа»[1]. Гербарт определяет разум как «способность размышления»[2]. Шопенгауэр говорит о разуме, что он имеет одну лишь функцию, а именно «образование понятия; и из этой единственной функции очень легко и со-

[1] *Baldwin J.-M*. Handbook of Psychology: Senses and Intellect. L.; N. Y., 1980. P. 312.

[2] *Herbart J.-F*. Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Leipzig, 1850. § 117.

вершенно сами собой объясняются все те указанные выше явления, которые отличают жизнь человека от жизни животного; и на применение или неприменение этой функции указывает безусловно все, что везде и всегда называли разумным или неразумным»[1]. Указанные выше явления относятся к некоторым проявлениям разума, которые примерно сопоставил Шопенгауэр, а именно: «господство над аффектами и страстями, способность выводить заключения и общие принципы», «согласованная деятельность нескольких индивидов», «цивилизация, государство; далее наука, сберегание пережитых опытов» и т. д. Если для Шопенгауэра разум есть функция, образующая понятия, то он, стало быть, имеет характер той установки психического аппарата, которая способна образовывать понятия посредством мысленной деятельности. Совершенно в таком же смысле установки понимает разум и Иерузалем[2], а именно как расположение воли, дающее нам способность пользоваться в наших решениях рассудком и господствовать над страстями.

Итак, разум есть способность быть разумным, известная установка, дающая возможность мыслить, чувствовать и поступать согласно объективным ценностям. С точки зрения эмпиризма эти «объективные ценности» даются через опыт, а с точки зрения идеологизма — через активный оценивающий акт разума, который был бы тогда в кантовском смысле «способностью» «судить и поступать по основоположениям». Ибо разум у Канта источник идеи, которая есть «понятие разума», «предмет коего отнюдь не может встретиться в опыте», и которая в себе «первообраз употребления рассудка — как регулятивный принцип для установления сплошной связи нашего эмпирического употребления рассудка»[3]. Это подлинно интровертная точка зрения. Ей противостоит эмпирическое воззрение Вундта, по которому разум принадлежит к сложным интеллектуальным функциям, которые вместе со своими «предварительными ступенями, поставляющими им *неизбежные, чувственные субстраты»*, объединяются «в одно общее выражение». «Ясно далее, что это понятие "интеллектуального" есть пережиток психологии способностей; это понятие страдает, может быть, еще больше, чем старые понятия памяти, рассудка, фантазии и т. д. *от смешения с логическими точками зрения, лежащими вне психологии;* ясно также, что это понятие становится тем неопределеннее и вместе с тем произвольнее, чем более многообразные психические содержания оно объемлет». «Если, с точки зрения научной психологии, нет ни памяти, ни рассудка, ни фантазии, *но есть лишь известные элементарные психические процессы и связи между ними,* которые в довольно произвольном различении объединяются в этих названиях, то понятно, что еще менее существует какой-нибудь "интеллект" или "интеллектуальная функ-

[1] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М., 1997. § 8.
[2] *Jerusalem W.* Lehrbuch der Psychologie. Wien; Leipzig, 1912.
[3] *Kant I.* Logic // Werke. Berlin, 1912. Bd. 8. S. 140 f.

ция”, в смысле одного, единого понятия, соответствующего какой-нибудь резко ограничимой фактической данности. И все-таки остаются известные случаи, в которых бывает полезно прибегать к этим понятиям из старого инвентаря психологии способностей, хотя и в измененном, благодаря психологическому воззрению, смысле. Эти случаи обнаруживаются там, где мы находим сложенные из очень различных составных частей смешанные явления, которые заслуживают рассмотрения в силу правильности своих связей и прежде всего по практическим основаниям или же там, где индивидуальное сознание являет нам определенные направления способностей и образования и где опять-таки правильность связей заставляет нас обратиться к анализу таких сложных духовных расположений. Однако *во всех этих случаях задача психологического исследования несомненно состоит в том, чтобы не останавливаться на образовавшихся таким путем общих понятиях, а по возможности сводить их к их простым факторам»*[1].

Это воззрение — подлинно экстравертное. Я выделил курсивом особенно характерные места. Для интровертной точки зрения такие «общие понятия», как разум, интеллект и т. д., являются «способностями», то есть простыми основными функциями, единообразно объединяющими все многообразие руководимых ими психических процессов, тогда как для экстравертной, эмпирической точки зрения они суть не что иное, как вторичные производные понятия, осложнения тех элементарных процессов, на которые это воззрение и переносит ценностный акцент. Конечно, при этой точке зрения такие понятия не поддаются отвержению, но в принципе их всегда следовало бы «сводить к их простым факторам». Само собою разумеется, что эмпиристическая точка зрения совсем и не может мыслить иначе, чем редуктивно по отношению к общим понятиям, ибо для нее понятия суть всегда нечто выведенное из опыта. Она и вообще не знает «понятий разума», идей априори, потому что ее мышление имеет пассивно-апперцептивную установку на чувственно обусловленный опыт. Вследствие такой установки подчеркивается объект, который является как бы действующим и принуждает к познаниям и сложным умозаключениям, а эти последние требуют существования общих понятий, которые, однако, служат лишь для того, чтобы охватывать известные группы явлений, подводя их под один коллектив. Таким образом, естественно, что общее понятие есть не что иное, как вторичная величина, которая, собственно говоря, не существует помимо речи.

Поэтому наука не может признать право на обособленное существование за разумом, фантазией и т. д., поскольку наука придерживается того воззрения, что только то действительно существует, что предстоит в качестве чувственно данного факта или «элементарного фактора».

[1] *Wundt W.* Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. 3. P. 582 f.

Если же мышление, как у интроверта, имеет активно-апперцептивную установку, то разум, интеллект, фантазия и т. д. имеют значение основной функции, способности, то есть внутренней возможности или действия, ибо с этой точки зрения ценностное ударение лежит на понятии, а не на элементарных процессах, прикрытых и объединенных понятием. Такое мышление с самого начала синтетично. Оно упорядочивает по схеме и пользуется опытным материалом для наполнения своих идей. Понятие выступает в качестве активного начала и притом на основании собственной внутренней силы, которая схватывает опытный материал и формирует его. Экстраверт предполагает, что источником этой силы является, с одной стороны, простой произвол, с другой — опрометчивое обобщение ограниченных опытных данных. Интроверт, не сознающий своей собственной психологии мышления и, может быть, даже сам признавший модный эмпиризм в качестве руководящего правила, безуспешно защищается против такого упрека. А этот упрек есть не что иное, как проекция экстравертной психологии. Дело в том, что активно мыслящий тип не почерпает энергию своей мыслительной деятельности ни из произвола, ни из опыта, но из идеи, то есть из прирожденной функциональной формы, которую активирует его интровертная установка. Этот источник не сознается им потому, что он может познать идею, вследствие ее априорной бессодержательности, только в ее апостериорном образе, то есть в той форме, которую принимает опытный материал, обработанный мышлением. Для экстраверта же объект и элементарный процесс важны и неизбежны потому, что он бессознательно проецировал идею в объект и может подняться до понятия, а тем самым и до идеи, только при помощи эмпирического собирания и сравнения. Оба направления мышления замечательно противоположны друг другу: представитель одного направления оформляет материал из своей бессознательной идеи и таким путем доходит до опыта; другой же предоставляет руководить собою материалу, содержащему в себе его бессознательную проекцию идеи, и таким путем возвышается до идеи. В этой противоположности установок есть нечто раздражающее, и потому, в сущности говоря, она и является причиной самых горячих и безуспешных споров.

Надеюсь, что это разъяснение в достаточной мере подтверждает мое воззрение, а именно что рацио и его одностороннее возведение в принцип, то есть рационализм, присущи эмпиризму столь же, сколько и идеологизму. Вместо того чтобы говорить об идеологизме, я мог бы так же воспользоваться словом «идеализм». Однако этому словоупотреблению мешает противопоставление «идеализма» «материализму», и я бы не мог противопоставить «материалистическое» «идеологическому», ибо материалист, как показывает история философии, часто может быть вполне идеологом, и именно тогда, когда он не эмпирик, а мыслит активно, исходя из общей идеи материи.

б) Интеллектуализм в противоположность сенсуализму (Sensationalism)

Такова вторая пара противоположностей, установленная Джемсом.

Сенсуализм есть выражение, определяющее сущность крайнего эмпиризма. Он утверждает, что чувственный опыт — единственный и исключительный источник познания. Сенсуалистическая установка всецело ориентирована на чувственно данный объект, то есть на внешний мир. Джемс, очевидно, имеет в виду сенсуализм интеллектуальный, а не эстетический, но именно потому «интеллектуализм» кажется термином, не подходящим для обозначения соответствующей противоположности. Психологически говоря, интеллектуализм есть установка, отличающаяся тем, что она придает интеллекту обусловливающую, главную ценность, то есть познание на ступени понятия. С такой установкой я могу быть и сенсуалистом, а именно тогда, когда мое мышление занято конкретными понятиями, которые все сообща проистекают из чувственного опыта. Поэтому и эмпирик может быть интеллектуальным. В философии термин «интеллектуализм» иногда употребляется вперемежку с «рационализмом»; вследствие этого идеологизм нужно было бы опять-таки признать за противоположность сенсуализму, поскольку и сенсуализм по существу своему есть лишь крайний эмпиризм.

в) Третья пара противоположностей, установленная Джемсом, — идеализм в противовес материализму

Уже при рассмотрении сенсуализма следовало бы предположить, что Джемс имел в виду не просто усиленный эмпиризм, то есть интеллектуальный сенсуализм, но своим выражением «sensationalistic» он, может быть, хотел подчеркнуть, собственно, элемент ощущения помимо всякого интеллекта. Под элементом ощущения я разумею подлинную *чувственность,* конечно не в вульгарном смысле voluptas, а в смысле психологической установки, при которой ориентирующей и доминирующей величиной является не столько эмпатированный (вчувствованный) объект, сколько простой факт чувственного раздражения и чувственного ощущения. Такую установку можно назвать и рефлекторной, потому что вся ментальность зависит тут от чувственного ощущения и им и завершается. Объект не познается абстрактно и не подвергается эмпатии, а действует при помощи своей естественной формы существования, и субъект ориентируется исключительно по чувственным ощущениям, вызванным в нем через контакт с объектом. Такая установка отвечала бы примитивной ментальности. Противоположностью, связанною с ней, является *интуитивная установка,* которая характеризуется ощущающим восприятием — не интеллектуальным, не чувствующим, но одновременно и тем

и тем в неразличенном смешении. Как чувственный объект появляется в восприятии, так и психическое содержание появляется в интуиции, то есть как бы в виде иллюзии или галлюцинации.

То обстоятельство, что Джемс называет жесткий тип (tough-minded) «sensationalistic» и «materialistic» (а еще ниже и «irreligious»), вызывает сомнение, действительно ли он в его типизации имеет в виду ту же самую противоположность типов, какую имел в виду я. Ведь материализм в вульгарном употреблении всегда понимается как установка, ориентирующаяся по «материальным» ценностям, то есть как своего рода моральный сенсуализм. И потому, если бы мы захотели придать этим выражениям их вульгарное значение, характеристика Джемса явила бы весьма неблагоприятную картину. Это, наверное, не соответствовало бы пониманию Джемса; приведенные выше слова его о типах именно и сказаны во избежание такого рода недоразумений. Поэтому можно было бы безошибочно предположить, что Джемс, главным образом, имел в виду философское значение обсуждаемых выражений. В таком случае материализмом называется установка, которая хотя и ориентируется по материальным ценностям, но не по «чувственным», а по ценностям факта, причем под «фактом» разумеется нечто внешнее и, так сказать, материальное. Противоположностью этому является «идеализм» в философском смысле, придающий главную ценность *идее*. Тут не может подразумеваться моральный идеализм, иначе нам пришлось бы наперекор намерению Джемса предположить, что под материализмом разумеется моральный сенсуализм. Итак, если мы допустим, что под материализмом Джемс разумеет установку, в которой главная ориентирующая ценность перелагается на реальную фактическую данность, то мы опять придем к тому, что увидим в этом атрибуте экстравертную особенность, чем и рассеются наши первоначальные сомнения. Мы уже видели, что философский идеализм соответствует интровертному идеологизму. Моральный же идеализм отнюдь не был бы характерен для интроверта, ибо и материалист может быть морально идеалистичен.

г) Оптимизм в противовес пессимизму составляет четвертую пару противоположностей

Я питаю большие сомнения, можно ли в дальнейшем применить к типам Джемса эту общеизвестную противоположность, по которой можно различать человеческие темпераменты. Так, например: что, эмпиризм Дарвина тоже пессимистичен? Понятно, что он таков для человека, который держится идеологического мировоззрения и смотрит на другой тип человека через очки бессознательной проекции чувства. Но сам эмпирик отнюдь не обязан в силу этого считать свое воззрение пессимистичным. Или, например, согласно типизации Джемса, будет ли оптимистом мыслитель Шопенгауэр, мировоззрение которого чисто идеологично (точ-

но так же как чистый идеологизм Упанишад)? Сам Кант, интровертный тип во всей его чистоте, стоит по ту сторону оптимизма и пессимизма, так же как и великие эмпирики.

Поэтому мне кажется, что эта противоположность не имеет ничего общего и с типами Джемса. Подобно тому как существуют интровертные оптимисты, точно так же бывают и экстравертные оптимисты и vice-versa. Однако вполне возможно, что Джемс впал в это заблуждение на основании отмеченной ранее субъективной проекции. С точки зрения идеологизма материалистическое, или чисто эмпирическое, или же позитивистское мировоззрение оказывается совершенно безотрадным. Идеолог будет ощущать такое мировоззрение как пессимистическое; тому же, кто верует в Бога-«материю», материалистическое мировоззрение покажется оптимистическим. Дело в том, что материалистическое воззрение перерезает идеологизму жизненный нерв, ибо оно парализует его главную силу — активное апперципирование и осуществление первообразов. Поэтому такое воззрение должно казаться ему безусловно пессимистическим, ибо оно лишает его всякой надежды когда-нибудь вновь увидеть вечную идею осуществленной в явлении. Мир реальных фактов означает для него изгнание и длительную оторванность от родины. И если Джемс проводит параллель между материалистическим воззрением и пессимизмом, то это обстоятельство могло бы служить указанием на то, что он лично стоит на стороне идеологизма, — предположение, которое легко можно было бы подтвердить целым рядом других черт из жизни этого философа. Это обстоятельство могло бы также объяснить, почему жесткий тип (tough-minded) наделен этими тремя, несколько подозрительными эпитетами: сенсуалистический, материалистический, иррелигиозный. На это же обстоятельство указывает также и то место в «Прагматизме», где Джемс сравнивает взаимную антипатию между типами со встречей между бостонскими туристами и населением Криппль-Крика[1]. Такое сравнение не особенно лестно для другого типа и заставляет предположить такую окрашенную чувством антипатию, которую даже сильная воля к справедливости не способна совсем побороть. Но именно этот маленький «человеческий документ» представляется мне драгоценным доказательством того факта, что между двумя типами действительно существует раздражающая противоположность. Может показаться мелочным, что я до известной степени подчеркиваю именно такие несовместимости в чувствовании. Но я многократно на опыте убеждался в том, что именно такие чувства, удерживаемые за порогом сознания, при известных обстоятельствах влияют неблагоприятно даже на самое превосходное рас-

[1] *James W*. Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. P. 13. Бостонцы известны своим «одухотворенным» эстетизмом. Криппль-Крик — известный своими рудниками округ в Вирджинии. Из этого можно легко представить себе, какова между ними противоположность!

суждение и не допускают соглашения. Ведь легко можно себе представить, что и население Криппль-Крика имеет свое особое воззрение на бостонских туристов.

д) Пятая пара противоположностей — религиозность в противовес иррелигиозности

Конечно, значение этой пары противоположностей для психологии типов Джемса существенно зависит от того определения, которое он дает религиозности. Если он понимает сущность религиозности всецело с идеологической точки зрения как установку, в которой религиозная *идея* играет господствующую роль (в противоположность чувству), тогда он, конечно, прав, характеризуя жесткий тип (tough-minded) как иррелигиозный. Однако Джемс мыслит слишком широко и человечно для того, чтобы упустить из виду, что религиозная установка может быть детерминирована и религиозным *чувством*. Ведь он сам говорит: «Наша оценка фактов не нейтрализовала в нас всю религиозность. Она сама по себе почти религиозна. Наша научная установка благочестива ("our scintific temper is devout")»[1].

Недостаток благоговения пред «вечными» идеями эмпирик заменяет, так сказать, религиозной верой в реальный факт. Если кто-нибудь ориентирует свою установку на идее Бога, то психологически это то же самое, как если бы он ориентировался на идее материи или если бы он возводил реальные факты на высоту детерминирующего фактора своей установки. Поскольку только это ориентирование *безусловно*, оно заслуживает эпитета «религиозное». Однако с высшей точки зрения реальный факт столь же заслуживает того, чтобы быть безусловным фактором, как и идея, первообраз, созданный мириады лет тому назад столкновением человека и его внутренних условий с суровыми фактами внешней действительности. Во всяком случае, безусловная преданность реальным фактам никогда не может быть охарактеризована с психологической точки зрения как иррелигиозная. Ибо жесткий тип (tough-minded) имеет свою эмпирическую религию точно так же, как мягкий тип (tender-minded) свою идеологическую религию. Это является, конечно, фактом нашей современной культурной эпохи, что в науке господствует объект, а в религии субъект, то есть идеологизм, ибо надо же было самодеятельной идее спастись куда-нибудь после того, как ей пришлось уступить свое место в науке объекту. Если понимать религию таким образом, как современное культурное явление, то Джемс прав, называя эмпирика иррелигиозным, но прав именно лишь постольку. Так как философы отнюдь не составляют вполне обособленный класс людей, то и типы их окажутся распространенными далеко за пределы философст-

[1] *James W*. Pragmatism. A new name for some old ways of thinking. P. 15.

вующего человека в область общечеловеческую, быть может до тех пределов, до которых вообще простирается культурное человечество. Уже в силу этого общего основания было бы недопустимо объявлять иррелигиозной одну половину человечества. Ведь мы знаем по психологии первобытного человека, что религиозная функция безусловно входит в состав психики и имеется всегда и повсюду, как бы дифференцирована она ни была.

Если не принять вышеупомянутого ограничения понятия «религия» у Джемса, то перед нами опять окажется некоторое уклонение с пути, вызванное влиянием чувства; такое уклонение имеет место, как мы видели, слишком легко.

е) Шестая пара противоположностей — индетерминизм, противостоящий детерминизму

Эта противоположность психологически интересна. Само собою понятно, что эмпиризм мыслит *каузально*, что и устанавливает необходимую связь между причиной и следствием как аксиому. Эмпирическая установка ориентируется на эмпатируемый (вчувствованный) объект, она, до известной степени, «вызывается к жизни» внешним фактом и сопровождается чувством той необходимости, с которой следствие вытекает из причины. Совершенно естественно, что этой установке психологически навязывается впечатление неизменяемости причинных связей. Отождествление внутренних психических процессов с течением внешних фактов дано уже в силу того, что субъект бессознательным актом эмпатии сообщает объекту значительную сумму собственной активности и собственной жизни. Тем самым субъект ассимилируется объектом, хотя эмпатирующий думает, что он сам ассимилирует объект. Если же на объекте лежит сильное ценностное ударение, то объект в силу этого обладает значением, которое действует со своей стороны на субъекта и принуждает его к диссимиляции по отношению к самому себе. Известно, что психология человека хамелеонообразна; психолог-практик испытывает это ежедневно. Всюду, где только объект перевешивает, в субъекте происходят уподобления, приспособляющие его к природе объекта. Так, например, в аналитической практике немаловажную роль играет идентификация (отождествление) субъекта с любимым объектом. Психология первобытных людей сполна дает нам множество примеров диссимиляции в пользу объекта, например частое уподобление животному тотему или духам предков. Сюда же относится и стигматизация средневековых, да и современных святых.

В «imitatio Christi» (подражании Христу) диссимиляция возведена даже в принцип.

При такой несомненной способности человеческой психики к диссимиляции психологически легко понять перенесение объективных кау-

зальных связей в субъекта. От этого психика подпадает, как уже сказано, под впечатление, будто принципу причинности принадлежит исключительное значение, и, чтобы избавиться от подавляющей власти этого впечатления, необходимо все оружие теории познания. При этом дело затрудняется от того, что эмпирическая установка всем существом своим мешает нам верить во внутреннюю свободу. Ибо у нас нет никакого доказательства и нет даже никакой возможности доказывать. Что значит это бледное, неясное чувство свободы перед лицом угнетающей массы доказательств в пользу противного? Поэтому детерминизм эмпирика является, так сказать, неизбежным при том предположении, что эмпирик додумывается до этого и не предпочитает — как это нередко случается — иметь два ящика, один для науки, другой для традиционной религии, перешедшей к нему от родителей и общества.

Мы видели, что сущность идеологизма состоит в бессознательном активировании идеи. Это активирование может покоиться на позднейшем, в течение жизни приобретенном отвращении к эмпатии, но может существовать и от рождения, в качестве установки, созданной априори природой и благоприятствуемой ею. (Такие случаи я неоднократно встречал в своей практике.) В этом последнем случае идея априори активна, причем она, однако, не дана сознанию вследствие своей пустоты и непредставимости. В качестве важнейшего внутреннего, но непредставимого факта она стоит над «объективными» внешними фактами и передает субъекту, по крайней мере, чувство своей независимости и свободы, причем субъект благодаря внутреннему уподоблению идее ощущает свою независимость и свободу по отношению к объекту. Если идея является главным ориентирующим фактором, то она настолько же ассимилирует себе субъекта, насколько субъект пытается ассимилировать себе идею посредством оформления опытного материала.

В этом случае совершенно так же, как в вышеприведенной объективной установке, происходит диссимиляция субъекта по отношению к самому себе, но только в обратном смысле, то есть на этот раз в пользу идеи.

Унаследованный и прирожденный первообраз есть величина, переживающая все времена, стоящая выше всех смен явлений, существующая *до* всякого индивидуального опыта и *над* ним. Поэтому идее присуща особенная власть. Если она активирована, то она переносит в субъекта ярко выраженное чувство власти, ассимилируя себе субъекта путем внутренней бессознательной эмпатии. От этого в субъекте возникает чувство власти, независимости, свободы и вечности. (Ср. с этим у Канта постулаты Бога, свободы и бессмертия.) Если субъект ощущает свободное действие своей идеи, стоящей выше реального факта, то ему естественно навязывается мысль о свободе. Если его идеологизм чист, то он должен даже дойти до убеждения в индетерминизме.

Обсуждаемая противоположность в высокой степени характерна для наших типов. Экстраверт отличается своим стремлением к объекту, эмпатией к нему и отождествлением с ним, а также своей намеренной зависимостью от него. Он настолько же стоит под сильным влиянием объекта, насколько стремится ассимилировать его себе. Напротив, интроверт отличается своим видимым самоутверждением по отношению к объекту. Он восстает против зависимости от объекта, он отклоняет всякое влияние со стороны объекта, а иногда испытывает даже страх перед ним. Но тем сильнее он зависит от идеи, которая защищает его от внешней зависимости и дает ему чувство внутренней свободы, но вместе с тем сообщает ему и ярко выраженную психологию власти.

ж) Седьмой противоположностью является монизм и плюрализм

После всего вышесказанного само собою понятно, что установка, ориентированная на идее, склоняется в сторону монизма. Идея всегда имеет иерархический характер, безразлично, добыта ли она посредством абстракции от представлений и конкретных понятий или существует априори как бессознательная форма. В первом случае она есть высшая точка строения, завершающая и охватывающая, так сказать, все, что под ней; во втором случае она является законодателем, который руководит возможностями и необходимостями мышления. В обоих случаях идея имеет господствующее значение. Хотя существует множество идей, но одна идея всегда преобладает в течение более или менее продолжительного времени и монархически упорядочивает большую часть психических элементов. Наоборот, столь же понятно, что установка, ориентирующаяся по объекту, склоняется всегда к множеству принципов (плюрализм), ибо многообразие свойств объекта необходимо ведет к множественности понятий и принципов, без которых объяснение не может приспособиться к сущности объекта. Монистическая тенденция присуща интроверсии, плюралистическая тенденция — экстраверсии.

з) Догматизм в противоположность скептицизму

И в этом случае легко усмотреть, что догматизм прежде всего присущ той установке, которая следует за идеей, хотя бессознательное осуществление идеи еще не есть eo ipso (сам по себе) догматизм. Но независимо от этого самый способ, которым бессознательная идея осуществляется как бы насильственно, производит на внестоящих впечатление, будто человек, ориентирующий свою мысль по идеям, исходит из некоторой догмы, в застывшие рамки которой втискивается опытный материал. Само собою понятно, что установка, ориентирующаяся по объекту, оказывается априори

скептической по отношению ко всем идеям, ибо она стремится прежде всего предоставить слово объекту и опыту, не заботясь об общих идеях. В этом смысле скептицизм является даже неизбежным предварительным условием всякого эмпиризма. Эта пара противоположностей тоже подтверждает существенное сходство между типами Джемса и моими.

3. К критике концепции Джемса

Приступая к критике концепции Джемса, я прежде всего должен отметить, что она сосредоточивается почти исключительно на особенностях мышления разных типов. От философского труда вряд ли можно ожидать чего-либо другого. Однако такая, обусловленная рамкой, односторонность легко может повести к путанице. Нетрудно ведь обнаружить те или иные свойства или даже целый ряд их у противоположного типа. Так, например, есть эмпирики догматичные, религиозные, идеалистичные, интеллектуальные и рационалистические, и, наоборот, бывают идеологи — материалистичные, пессимисты, детерминисты, иррелигиозные. Возможность смешения не устранится даже и в том случае, если мы укажем на то, что все эти выражения обозначают собою очень сложные фактические данные, причем обнаруживаются еще очень различные оттенки.

Выражения Джемса, взятые отдельно, слишком *широки* и лишь в своей совокупности дают приблизительную картину типической противоположности, отнюдь не сводя ее, однако, к простой формуле. В целом типы Джемса являются ценным дополнением общей картины типов, извлеченной нами из целого ряда других источников. Джемсу принадлежит та большая заслуга, что он первый показал с известной обстоятельностью, какое необычайное значение имеют темпераменты при образовании философского мышления. Его прагматическая концепция стремится охватить противоположности тех философских воззрений, которые обусловлены различием темпераментов.

Известно, что прагматизм — широко распространенное философское течение, вышедшее из английской философии (Ф.-К.-С. Шиллер), течение, признающее за «истиной» ценность, ограниченную ее практической действенностью и пользой, и, при известных обстоятельствах, пренебрегающее ее оспоримостью с той или иной точки зрения. Характерно, что Джемс начинает изложение этого философского воззрения именно с противоположности типов и этим, так сказать, обосновывает необходимость прагматического воззрения. Это воспроизводит ту картину, которую нам уже показало раньше Средневековье. Противоположность того времени гласила: номинализм против реализма, и именно Абеляр искал объединения в сермонизме или концептуализме. Но так как воззрению той эпохи психологическая точка зрения была совершенно чужда, то и его попытка разрешить проблему оказалась соответственно этому односторонней, ло-

гически-интеллектуалистической. Джемс захватывает глубже, он понимает эту противоположность психологически и пытается согласно этому найти прагматическое разрешение. Конечно, не следует предаваться иллюзиям относительно ценности этого размышления: прагматизм — это лишь вспомогательное средство, которое может претендовать на значение лишь до тех пор, пока, помимо познавательных способностей интеллекта, окрашенных темпераментом, не открыты еще иные источники, которые могли бы присоединить новые элементы к процессу образования философских воззрений. Бергсон, правда, указал нам на интуицию и на возможность «интуитивного метода», но это так и осталось лишь *указанием*. Раскрытия такого метода нет, и не так легко будет дать его, хотя Бергсон имеет право указать на свои понятия «жизненного порыва» («elan vital») и «творческой длительности» («duree creatrice») как на результаты интуиции. Оставляя в стороне это интуитивно уловленное основное воззрение, которое имеет свое психологическое оправдание в том факте, что уже в древности, особенно в неоплатонизме, оно было вполне распространенной комбинацией воззрений, — помимо этого, метод Бергсона интеллектуалистичен, а не интуитивен. В несравненно большей мере использовал интуитивный источник Ницше, который освободился этим в образовании своих философских воззрений от чистого интеллекта, хотя и таким образом, и в такой мере, что его интуиционизм вышел далеко за пределы *философского* мировоззрения и привел его к художественному свершению, представляющему собою величину, в значительной части своей недоступную для философской критики. При этом я имею в виду, конечно, «Заратустру», а не сборники философских афоризмов, доступные прежде всего психологической критике, и притом именно вследствие их преимущественно интеллектуалистического метода. Итак, если вообще позволительно говорить об «интуитивном» методе, то я считаю, что «Заратустра» Ницше дает наилучший образчик его и вместе с тем разительно доказывает возможность не интеллектуалистического, а все-таки философского постижения проблемы. Предшественниками ницшевского интуиционизма я считаю Шопенгауэра и Гегеля; первого — в силу той *чувствующей интуиции*, которая имеет решающее влияние на его воззрение; второго — в силу той *идеальной* интуиции, которая лежит в основе его системы. У обоих этих предшественников интуиция находилась — если мне позволено так выразиться — «под пятой» у интеллекта, у Ницше, напротив, *над* ним.

Противоположность обеих «истин» требует прежде всего прагматической установки, если мы вообще хотим оценить по справедливости другую точку зрения. Как ни необходим прагматический метод, однако он предполагает слишком много резиньяций и вследствие этого он почти неизбежно связывает себя с недостатком творческого формирования. Но конфликт противоположностей не разрешается ни путем логико-интеллектуалистического компромисса, как в концептуализме, ни путем

прагматического измерения практической ценности логически несоединимых воззрений, но исключительно путем положительного творчества или свершения, которое приемлет в себя противоположности как необходимые элементы координации, подобно тому как координированное движение мускулов всегда включает в себя иннервацию мускульных групп-антагонистов. Поэтому прагматизм не может быть не чем иным, как переходной установкой, которая должна приготовить путь для творческого акта посредством устранения предрассудков. Мне кажется, что на новый путь, подготовляемый прагматизмом и указываемый Бергсоном, уже вступила немецкая — конечно, *не* академическая — философия: именно Ницше, взломавший со свойственной ему насильственностью эту запертую дверь. Его творение выводит за пределы того, что неудовлетворительно в прагматическом разрешении проблемы, и притом делает это с той же основательностью, с какой прагматическое признание жизненной ценности истины преодолело — и еще должно преодолевать — сухую односторонность бессознательного концептуализма в послеабеляровской философии.

IX. Проблема типов в биографике

Можно почти ожидать, что и область биографики внесет свой вклад в проблему психологических типов. Благодаря естественно-научной методике такого ученого, как Вильгельм Оствальд[1], сопоставившего ряд биографий выдающихся естествоиспытателей, обнаружилась типичная психологическая противоположность, которую Оствальд характеризует как тип *классический* и тип *романтический*[2]. «Тогда как первый тип, — говорит Оствальд, — отличается всесторонним совершенствованием каждого отдельного дела, но в то же время замкнутым характером и слабым личным влиянием на окружающую обстановку, романтик обращает на себя внимание противоположными свойствами. Ему свойственно не столько совершенствование единичной работы, сколько разнообразие и замечательная оригинальность многочисленных, быстро следующих один за другим трудов, а на своих современников он имеет обыкновенно непосредственное и сильное влияние. И надо подчеркнуть, что быстрота умственной реакции является решающим признаком в вопросе о том, принадлежит ли исследователь к тому или другому типу. Исследователи с большой быстротой реакции суть *романтики*, исследователи же с небольшой быстротой — суть *классики*»[3].

Классик отличается медленным процессом творчества и создает нередко самые зрелые плоды своего духа лишь сравнительно поздно[4]. По Оствальду, наличным признаком классического типа всегда является «безусловная потребность стоять пред общественностью свободными от ошибок»[5]. Классическому типу в виде возмещения за «недостаточное личное влияние предоставлена тем большая возможность влиять своими сочинениями»[6].

Правда, этому влиянию, по-видимому, тоже поставлены пределы, как на то указывает приведенный Оствальдом случай из биографии Гельмгольца: по поводу математических исследований Гельмгольца о влиянии индуктивных токов Дюбуа-Реймон пишет исследователю: «Ты должен — не в обиду тебе будет сказано — гораздо больше заботиться о том, чтобы отвлечься от своей собственной точки зрения в науке и ставить

---

[1] *Ostwald F.-W.* Grosse Männer. Leipzig, 1919. Вильгельм Оствальд (1853–1932) — немецкий химик и философ; член-корр. Петербургской академии наук (с 1896 года); лауреат Нобелевской премии по химии (1909).

[2] Ibid. S. 44.

[3] Ibid. S. 44 f.

[4] Ibid. S. 89.

[5] Ibid. S. 94.

[6] Ibid. S. 100.

себя на точку зрения тех, которые еще не знают, о чем идет речь и что ты хочешь им разъяснить». На это Гельмгольц ответил: «Что касается изложения в этой статье, то именно в данном случае оно стоило мне большого труда, и наконец мне показалось, что я могу быть им доволен». По этому поводу Оствальд замечает: «В вопрос о читателе он вовсе не входит, ибо по характеру классика он пишет для себя самого, то есть так, что изложение кажется безупречным ему, а не другим». Характерно то, что Дюбуа-Реймон пишет в том же письме Гельмгольцу: «Я раза два прочел твою статью и резюме, что ты, собственно, делал и как ты это сделал. Наконец я сам открыл твой метод, и тогда только я понял мало-помалу твое изложение».

Этот случай является весьма типичным событием в жизни классического типа, которому редко или никогда не удается «воспламенить своей душой родственные души»[1]. Это показывает, что признанная за классиком способность влиять своими сочинениями происходит, вероятно, главным образом оттого, что он в большинстве случаев влияет лишь посмертно, то есть после того, как его ретроспективно открывают в его печатных трудах, как это было, например, с Робертом Майером. И его писания, по-видимому, очень часто лишены убеждающего, воспламеняющего, непосредственно личного воздействия, ибо писание есть, в конце концов, столь же личное выражение, как разговор или лекция. Поэтому влияние классика, переданное через посредство его сочинений, основано не столько на внешних, воодушевляющих свойствах его сочинений, сколько на том обстоятельстве, что его писания суть, в конце концов, единственное, остающееся после него, из чего впоследствии можно бывает реконструировать заслуги данного человека. Ибо, по-видимому, из описания Оствальда тоже вытекает тот факт, что классик редко сообщает, что он делает и как он это делает, но сообщает лишь то, чего он достиг, не считаясь с тем, что его читатели понятия не имеют о его путях. По-видимому, для классика путь, характер и способ его творчества имеют меньшее значение, ибо все это теснейшим образом связано с его личностью, которую он оставляет на заднем плане.

Оствальд сравнивает оба свои типа с четырьмя темпераментами, установленными в древности[2], и при этом в отношении той, свойственной им медленной и быстрой реакции, которая, по его мнению, имеет фундаментальное значение. Медленная реакция соответствует флегматическому и меланхолическому темпераменту, быстрая реакция — темпераменту сангвиническому и холерическому. Он рассматривает сангвинический и флегматический типы как нормальные средние типы, тогда как холерический и меланхолический типы представляются ему болезненными преувеличениями основных характеров.

[1] *Ostwald F.-W*. Große Männer. S. 100.
[2] Ibid. S. 372.

И в самом деле, просматривая биографии Гемфри Дэви (английский физик и химик, 1778–1829) и Либиха (Юстус Либих, 1803–1873, немецкий химик), с одной стороны, и биографии Роберта Майера (1814–1878) и Майкла Фарадея (1791–1867) — с другой, нетрудно признать, что первые являются одновременно ярко выраженными «романтиками» и сангвино-холериками, последние же, наоборот, столь же несомненными «классиками», флегматиками и меланхоликами. Это размышление Оствальда представляется мне вполне убедительным, ибо весьма вероятно, что древнее деление на четыре темперамента построено по тому же опытному принципу, на основании которого Оствальд построил свое деление на классический и романтический типы. Четыре темперамента явно различаются с точки зрения эффективности, то есть в их проявляющихся наружу аффективных реакциях. Но с психологической точки зрения такая классификация *поверхностна;* она судит исключительно по внешнему проявлению. Согласно этому древнему делению, человек, который по внешности держится спокойно и не обращает на себя внимания, имеет флегматический темперамент. Его считают «флегматичным» и поэтому записывают в ряды флегматиков. В действительности же может быть так, что он все, что угодно, только не флегматик; напротив, может быть, это чувствительная и даже страстная натура, у которой эмоции всецело обращены внутрь и сильнейшее внутреннее волнение выражается в величайшем спокойствии. Концепция типов, выдвинутая Джорданом, считается с этим фактом. Она судит не по поверхностному впечатлению, но основывается на более глубоком понимании человеческой природы. Напротив, основной отличительный признак, выдвигаемый Оствальдом, покоится подобно древнему разделению темпераментов на внешнем впечатлении. Его «романтический» тип отличается быстрой, проявляющейся вовне реакцией. «Классический» тип реагирует, быть может, столь же быстро, но только вовнутрь.

Просматривая биографии, написанные Оствальдом, мы сразу видим, что «романтический» тип соответствует экстраверту, а «классический» — интроверту. Гемфри Дэви и Либих являют образцовые примеры экстравертного типа, тогда как Роберт Майер и Фарадей — интровертного. Реакция вовне характерна для экстравертного, подобно тому как реакция вовнутрь — для интровертного типа. Экстравертный не имеет особых затруднений в проявлении своей личности; он почти непроизвольно заставляет считаться со своим присутствием, потому что он всей своей природой стремится к тому, чтобы перенести себя на объект. Он легко расходует себя во внешней среде, и притом по необходимости в форме доступной и поэтому приемлемой для окружающих. Обыкновенно форма бывает приятна, но если даже она и не приятна, то, во всяком случае, понятна. Ибо в самую сущность быстрого реагирования и проявления вовне входит то, что на объект переносится не только ценное, но и *не* ценное, не только при-

влекательные, но и отталкивающие мысли и аффекты. Вследствие быстрого проявления и перенесения содержания оказываются мало переработанными и поэтому легко понятными; уже благодаря чисто временному нанизыванию непосредственных выражений развертывается постепенный ряд образов, ясно показывающих публике пройденную дорогу и тот способ, каким исследователь достигает своего результата.

Напротив, интроверт, который сначала реагирует только вовнутрь, по общему правилу не выявляет своих реакций наружу (за исключением аффективных взрывов!). Он замалчивает свои реакции, которые, однако, могут быть столь же быстры, как и у экстраверта. Поэтому они не проявляются наружу, и потому интроверт легко производит впечатление медлительности. Так как непосредственная реакция всегда имеет сильную личную окрашенность, то экстраверт и не может иначе, как предоставлять своей личности проявляться. Напротив, интроверт скрывает свою личность, замалчивая свои непосредственные реакции. Он стремится не к эмпатии, не к перенесению своих содержаний на объект, а к абстрагированию от объекта. Поэтому он предпочитает вместо того, чтобы непосредственно проявлять свои реакции вовне, долго перерабатывать их внутри, с тем чтобы потом выступить с готовым результатом. Он стремится к тому, чтобы по возможности освободить свой результат от всего личного и представить его ясно отличенным от всякого личного отношения. Поэтому его содержания вступают во внешний мир в возможно абстрагированной и обезличенной форме как результаты долгой внутренней работы. Но именно вследствие этого они становятся труднопонятными, потому что публика не имеет никакого понятия о тех предварительных ступенях и о том способе, при помощи которого исследователь достиг своих результатов. Но у публики нет и личного отношения, потому что интроверт умалчивает о себе и тем скрывает от нее свою личность. А между тем именно личные отношения очень часто дают возможность понимания там, где интеллектуальное постижение оказывается несостоятельным. Это обстоятельство всегда следует заботливо иметь в виду, когда приходится судить о развитии интроверта. Обычно люди плохо осведомлены относительно интроверта, ибо его нельзя видеть. Так как он не может непосредственно реагировать вовне, то и личность его не обнаруживается. Поэтому его жизнь всегда дает публике простор для фантастических толкований и проекций, если он вообще когда-нибудь, например благодаря своим трудам, становится предметом общего интереса.

Поэтому когда Оствальд говорит, что *ранняя духовная зрелость* характерна для романтика, то мы должны к этому добавить, что именно романтик обнаруживает свою раннюю зрелость, тогда как классик может обладать столь же ранней зрелостью, но скрывает в себе свои плоды, и притом не намеренно, а по неспособности обнаружить их непосредственно. Вследствие недостаточно дифференцированного чувства интровер-

ту очень долго еще присуща известная неловкость, настоящий инфантилизм в личном отношении, то есть в том элементе, который англичане называют «personality». Его личные проявления до того неуверенны и неопределенны и сам он в этом отношении так чувствителен, что он может решиться показать себя окружающим лишь с таким произведением, которое кажется ему совершенным. Кроме того, он предпочитает, чтобы его произведение говорило за него, вместо того чтобы лично выступать в защиту своего труда. Конечно, вследствие такой установки он так поздно появляется на мировой сцене, что его легко можно назвать человеком с *запоздалой духовной зрелостью.* Однако такое поверхностное суждение совершенно упускает из виду то обстоятельство, что в человеке, по-видимому рано созревшем и вовне дифференцированном, инфантилизм просто остается внутри, в его отношении к его внутреннему миру. В жизни человека с ранней зрелостью этот факт обнаруживается лишь позднее, например в форме моральной незрелости или, как это очень часто бывает, в поразительном инфантилизме мышления. Оствальд верно замечает, что обычно романтик имеет более благоприятные возможности развития и расцвета, чем классик. Именно он открыто и убедительно выступает перед публикой и непосредственно проявляет свое личное значение во внешних реакциях. Благодаря этому у него быстро устанавливается множество ценных отношений, оплодотворяющих его работу и благоприятствующих ее развитию в *ширину*[1]. Напротив, классик остается скрытым; недостаток личных отношений ограничивает расширение сферы его деятельности, но от этого деятельность его выигрывает в смысле *глубины,* а плоды его труда — в смысле длительного значения.

Вдохновение присуще обоим типам; однако у экстравертного «от избытка чувств уста глаголят», тогда как интровертному вдохновение смыкает уста. Поэтому он не зажигает вдохновения и в окружающей его среде, и потому он не имеет и круга единомыслящих сотрудников. Если бы даже у него была охота и жажда сообщения, то лаконизм его выражений и обусловленное этим удивленное непонимание его со стороны публики отпугнуло бы его от дальнейших сообщений, ибо очень часто никто и не ожидает от него, чтобы он имел сообщить что-нибудь в каком-нибудь отношении необыкновенное. Его выражения, его личность представляются обыкновенными для поверхностного суждения, тогда как романтик нередко с самого начала кажется уже «интересным» и обладает искусством подчеркивать еще это впечатление как дозволенными, так и недозволенными средствами. Эта дифференцированная способность выражаться является подходящим фоном для значительных мыслей и, идя навстречу недостаточному пониманию публики, помогает автору перескочить через пробелы его мышления. Поэтому Оствальд, отмечая успешную и блестящую препо-

[1] *Ostwald F.-W.* Große Männer. S. 377.

давательскую деятельность романтика, устанавливает нечто совершенно верное для этого типа. *Романтик эмпатирует своим ученикам* и поэтому находит подходящее для каждого данного момента слово. Наоборот, классик пребывает в своих мыслях и проблемах и потому совершенно не замечает затруднений в понимании ученика. О классике Гельмгольце Оствальд говорит[1]: «Несмотря на его колоссальные познания, на его огромный опыт и на его творческий дух, он никогда не был хорошим учителем: он реагировал не мгновенно, а только через некоторое время. Если ученик предлагал ему какой-нибудь вопрос в лаборатории, то он обещал подумать об этом и действительно приносил ответ через несколько дней. Но ответ оказывался столь далеким от позиции ученика, что последний лишь в очень редких случаях мог установить связь между испытанным затруднением и той завершенной теорией общей проблемы, которую ему преподносил учитель. Таким образом, не было не только мгновенной помощи, в которой главным образом и нуждался начинающий, но и руководства, непосредственно приспособленного к личности ученика, руководства, благодаря которому ученик, развиваясь мало-помалу, доходит от естественной вначале несамостоятельности до совершенного владения избранной научной сферой. Все эти недостатки проистекают совершенно непосредственно из того, что учитель не в состоянии немедленно реагировать на возникшую потребность в разъяснении, а нуждается для жданного и желанного воздействия в таком количестве времени, что из-за него погибает и самое воздействие».

Объяснение Оствальда ссылкой на медленную реакцию у интроверта кажется мне недостаточным. Нельзя доказать, что Гельмгольц отличался незначительной быстротой реакции. Но только он реагировал не во внешнем направлении, а во внутреннем. Он не обладал эмпатией в отношении к ученику, и поэтому он не понимает, чего хочет ученик. Так как он всецело установлен на свои мысли, то он реагирует не на личное желание ученика, а на мысли, возбужденные в нем его вопросом, и притом так быстро и основательно, что он тотчас же предчувствует дальнейшую связь, которую он, однако, не способен мгновенно обозреть и передать в абстрактной и выработанной форме, но это не потому, что он слишком медленно думает, а потому, что объективно невозможно охватить мгновенно готовой формулой весь объем предчувствованной проблемы. Он, конечно, не замечает, что ученик и не подозревает об этой проблеме, ибо он думает, что дело идет о проблеме, а не о в высшей степени простом для него и нетрудном совете, который он мог бы дать тотчас же, если бы только он мог уяснить себе, что именно в данный момент нужно ученику для успешного продолжения занятий. Но, в качестве интроверта, он не постигает (не эмпатирует в) психологию другого, но устремлен вовнутрь, в свои собственные теоретические проблемы, и нить, подхваченную учеником, он прослеживает, восходя

[1] *Ostwald F.-W.* Große Männer. S. 374.

к теоретической проблеме, прекрасно приспособляясь к проблеме, но не к тому, что в данный момент нужно ученику. Понятно, что такая своеобразная установка интровертного преподавателя очень нецелесообразна в смысле преподавания и так же неблагоприятна в смысле личного впечатления, производимого интровертом. Он вызывает впечатление медлительности, странности и даже ограниченности, и поэтому не только широкая публика, но и тесный круг его коллег очень часто недооценивают его, и это длится до тех пор, пока позднейшие исследователи не передумают, не переработают и не переведут его умственный труд.

Математик Гаусс отличался таким нежеланием преподавать, что каждому отдельному студенту, приходившему к нему записываться, он сообщал, что его курс, вероятно, не состоится, для того чтобы таким образом освободиться от необходимости читать лекции. Оствальд метко замечает, что в преподавании для него была мучительна «необходимость излагать в лекции научные результаты без того, чтобы сначала детально установить и выточить точный смысл терминов. Сообщать другим свои выводы без такой обработки могло возбуждать в нем такое чувство, как если бы он должен был показываться чужим людям в ночной рубашке»[1]. Этим замечанием Оствальд касается очень существенного пункта, а именно упомянутого уже выше отвращения интровертного доводить до сведения окружающих какие-нибудь иные сообщения, кроме совершенно безличных.

Оствальд обращает внимание на то, что обычно романтику приходится сравнительно рано заканчивать свое жизненное поприще вследствие чрезмерного истощения. Оствальд склонен объяснять и этот факт повышенной быстротой реакции. Но так как я держусь того мнения, что понятие быстроты умственных реакций научно далеко еще не выяснено и что до сих пор отнюдь не доказано, да вряд ли когда-либо и можно доказать, что реакция вовне слагается быстрее, чем реакция вовнутрь, то мне кажется, что причиной преждевременного истощения экстравертного исследователя является, по существу, именно его направленная вовне реакция. Он очень рано начинает печататься, быстро приобретает известность, вскоре развивает интенсивную публицистическую и академическую деятельность, поддерживает личные отношения с широким кругом друзей и знакомых и, кроме того, принимает необычайно живое участие в развитии своих учеников. Интровертный исследователь начинает печататься позднее, его труды следуют друг за другом с большими промежутками, по большей части они бывают выражены в более сжатой форме, повторений одной и той же темы не встречается, разве только если при этом может быть изложено что-нибудь существенно новое; вследствие сжатого лаконизма его научных сообщений, которые зачастую бывают лишены каких бы то ни было указаний на пройденный путь или на обработанные материалы, его труды остаются не-

[1] *Ostwald F.-W.* Große Männer. S. 380.

понятыми и незамеченными, и сам исследователь остается неизвестным. Его отвращение к преподаванию не побуждает его искать учеников, его малая известность исключает отношения к широкому кругу знакомых, и поэтому он живет обычно не только по необходимости, но и по собственному выбору — в уединении, не подвергаясь опасности слишком израсходовать свои силы. Его реакция, устремленная внутрь, постоянно уводит его опять на тесно ограниченные пути исследовательской деятельности, которая сама по себе хотя и сопряжена с большим напряжением и при большой длительности тоже приводит к истощению, однако не требует добавочных затрат силы на знакомых и учеников. К тому же следует, конечно, принять во внимание, что явный успех романтика является живительным и освежающим фактором, которого классик очень часто бывает лишен, так что он бывает вынужден искать себе единственное удовлетворение в завершенности своего исследовательского труда. Поэтому мне кажется, что сравнительно раннее истощение романтического гения происходит оттого, что его реакция направлена вовне, а не оттого, что его реакция слагается быстрее.

Свое деление на типы Оствальд не считает абсолютным в том смысле, что каждый исследователь без всяких оговорок мог бы быть изображен как принадлежащий к тому или иному типу. Однако он придерживается того мнения, что «именно совсем великие люди» очень часто самым определенным образом могут быть отнесены к той или другой конечной группе, тогда как «средние люди» гораздо чаще занимают в отношении скорости реагирования среднее положение[1]. Объединяя все вышесказанное, я бы хотел отметить, что биографии Оствальда содержат отчасти ценный материал для психологии типов и убедительно доказывают совпадение романтического типа с экстравертным, а классического типа — с интровертным.

[1] *Ostwald F.-W.* Große Männer. S. 372.

X. Общее описание типов

1. Введение

В последующем я постараюсь дать общее описание психологии типов. Сначала я сделаю это для двух общих типов, которые я назвал интровертным и экстравертным. Далее я попытаюсь дать некоторую характеристику тех, более специальных типов, своеобразие которых слагается вследствие того, что индивид приспособляется или ориентируется главным образом посредством своей наиболее дифференцированной функции. Первые я хотел бы обозначить как *общие типы установки,* отличающиеся друг от друга направлением своего интереса, движением либидо; последние я назову *типами функций.*

Общие типы установки, как уже было многократно указано в предыдущих главах, отличаются друг от друга своеобразной установкой по отношению к объекту. У интровертного отношение к нему абстрагирующее; в сущности, он постоянно заботится о том, как бы отвлечь либидо от объекта, как если бы ему надо было оградить себя от чрезмерной власти объекта. Экстравертный, напротив, относится к объекту положительно. Он утверждает его значение постольку, поскольку он постоянно ориентирует свою субъективную установку по объекту и вводит ее в отношение к нему. В сущности, объект никогда не имеет для него достаточно ценности, и поэтому значение его постоянно приходится повышать. Оба типа до такой степени различны и их противоположность настолько бросается в глаза, что наличность их без всяких разъяснений бывает очевидна даже для профана в психологических вопросах, — стоит только раз обратить его внимание на это. Всем, конечно, знакомы эти замкнутые, трудно распознаваемые, часто пугливые натуры, представляющие собой самую сильную противоположность людям с открытым, обходительным, часто веселым или, по крайней мере, приветливым и доступным характером, которые со всеми ладят, а иногда и ссорятся, но во всяком случае стоят в отношении к окружающему их миру, влияют на него и со своей стороны воспринимают его влияние.

Понятно, что сначала люди бывают склонны воспринимать такие различия как индивидуальные случаи своеобразной структуры характера. Однако тот, кто имел возможность основательно изучить большое число людей, откроет без труда, что эта противоположность отнюдь не сводима к единичным индивидуальным случаям, но что дело идет о типических установках, гораздо более общих, чем можно было бы предположить на основании ограниченного психологического опыта. Предыдущие главы должны были бы в достаточной степени показать, что

в действительности речь идет о фундаментальной противоположности, то ясной, то менее ясной, но обнаруживающейся всегда, когда речь идет об индивидах со сколько-нибудь ярко выраженной личностью. Таких людей мы встречаем отнюдь не только среди образованных, но вообще во всех слоях населения; и потому наши типы могут быть указаны как среди простых рабочих и крестьян, так и среди высокодифференцированных представителей нации. Разница пола тоже ничего не меняет в этом факте. Эти противоположности встречаются и среди женщин всех слоев населения. Столь общая распространенность вряд ли была бы возможна, если бы дело касалось сознания, то есть сознательно и намеренно выбранной установки. В этом случае главнейшим носителем такой установки был бы, конечно, определенный, связанный однородным воспитанием и образованием и, следовательно, местноограниченный слой населения. В действительности же это совсем не так; и даже напротив, типы распределяются, по-видимому, без всякого разбора. В одной и той же семье один ребенок может быть интровертом, другой — экстравертом. Так как, согласно этим фактам, тип установки в качестве общего и, по-видимому, случайно распределенного явления не может быть делом сознательного суждения или сознательного намерения, то он, вероятно, обязан своим существованием какой-то бессознательной, инстинктивной основе. Поэтому противоположность типов в качестве общего психологического феномена должна так или иначе иметь свои биологические предпосылки.

С биологической точки зрения отношение между субъектом и объектом есть всегда *отношение приспособления,* ибо всякое отношение между субъектом и объектом предполагает видоизменяющиеся воздействия одного на другой. Эти видоизменения и составляют приспособление, или адаптацию. Поэтому типическая установка по отношению к объекту суть процессы приспособления. Природа знает два коренным образом различных варианта адаптации и две обусловленные ими возможности самоподдержания живых организмов: первый путь — это повышенная плодовитость при относительно малой обороноспособности и недолговечности отдельного индивида; второй путь — это вооружение индивида многообразными средствами самосохранения при относительно малой плодовитости. Мне кажется, что эта биологическая противоположность есть не только аналогия, но и общая основа наших двух психологических способов приспособления. Здесь я хотел бы ограничиться одним только общим указанием, с одной стороны, на особенность экстраверта, состоящую в способности постоянно растрачиваться, распространяться и внедряться во все; с другой стороны, на тенденцию интроверта обороняться от внешних требований и, насколько возможно, воздерживаться от всякой затраты энергии, направленной прямо на объект, но зато создавать для себя самого возможно более обеспеченное и могущественное поло-

жение. Поэтому интуиция Блейка недурно определила оба типа как «prolific» (плодородный) и «devouring (прожорливый) type». Как показывает общая биология, оба пути удобопроходимы и, каждый по-своему, ведут к успеху; точно так же и типические установки. То, что один осуществляет посредством множества отношений, другой достигает при помощи монополии.

Тот факт, что иногда даже дети в первые годы жизни несомненно проявляют типическую установку, заставляет предположить, что к определенной установке принуждает отнюдь не борьба за существование, как ее обыкновенно понимают. Правда, можно было бы, и даже с достаточным основанием, возразить, что и малому ребенку, и даже грудному младенцу приходится осуществлять психологическое приспособление бессознательного характера, ибо своеобразие материнских влияний в особенности ведет к специфическим реакциям у ребенка. Этот аргумент опирается на несомненные факты, но он падает при указании на столь же несомненный факт, что двое детей у одной и той же матери могут уже рано обнаружить противоположные типы, без того чтобы в установке матери можно было отметить хотя бы малейшее изменение. Хотя я ни при каких обстоятельствах не хотел бы недооценить неизмеримую важность родительских влияний, но все же это наблюдение заставляет нас сделать вывод, что решающий фактор следует искать в предрасположении ребенка. Вероятно, в конечном счете это следует приписать индивидуальному предрасположению, что при возможно наибольшей однородности внешних условий один ребенок обнаруживает такой тип, а другой ребенок — другой. При этом я, конечно, имею в виду лишь те случаи, которые возникают при нормальных условиях. При ненормальных условиях, то есть когда мы имеем дело с крайними и поэтому ненормальными установками у матерей, детям может быть навязана относительно однородная установка, причем насилуется их индивидуальное предрасположение, которое, может быть, выбрало бы другой тип, если бы извне не вторглись и не помешали ненормальные влияния. Там, где происходит такое обусловленное внешними влияниями искажение типа, индивид впоследствии обычно заболевает неврозом, и исцеление возможно лишь при условии выявления той установки, которая, естественно, соответствует данному индивиду.

Что же касается своеобразного предрасположения, то об этом я не могу ничего сказать, кроме того, что, очевидно, существуют индивиды, или обладающие большей легкостью или способностью, или которым полезнее приспособляться таким, а не иным способом. Тут дело могло бы сводиться к недоступным нашему знанию и в конечном счете физиологическим основаниям. К допущению вероятности таких оснований я был приведен тем наблюдением, что обращение одного типа в другой может нанести тяжелый ущерб физиологическому здоровью организма, ибо он в большинстве случаев вызывает сильное истощение.

2. Экстравертный тип

При описании этого и остальных типов необходимо для наглядности и ясности их изображения отделить психологию сознательного от психологии бессознательного. Поэтому мы обратимся сначала к описанию *феноменов сознания*.

а) Общая установка сознания

Известно, что каждый человек ориентируется по тем данным, которые ему передает внешний мир; однако мы видим, что это может происходить более или менее решающим образом. Тот факт, что на дворе холодно, одному дает повод тотчас же надеть пальто; другой же, имея намерение закаляться, находит это излишним; один приходит в восторг от нового тенора, потому что весь свет им восторгается; другой не приходит от него в восторг, и не потому, что тенор не нравится ему, но потому, что он придерживается мнения, что предмет всеобщего восторга отнюдь не заслуживает еще тем самым поклонения; один подчиняется данным обстоятельствам, потому что, как показывает опыт, ничего другого ведь и не остается; другой же убежден, что если даже тысячу раз было так, то тысячу первый случай будет новым, и т. д. Первый ориентируется по данным внешних факторов; а другой сохраняет свое особое воззрение, которое вдвигается между ним и объективно данным. И если ориентирование по объекту и по объективно данному преобладает настолько, что чаще всего самые важные решения и действия обусловливаются не субъективными воззрениями, а объективными обстоятельствами, то мы говорим об экстравертной установке. Если она оказывается привычной, то мы говорим об экстравертном типе. Если человек мыслит, чувствует и действует — одним словом, живет так, как это *непосредственно* соответствует объективным условиям и их требованиям как в хорошем, так и в дурном смысле, то он экстравертен. Он живет так, что объект в качестве детерминирующей величины, очевидно, играет в его сознании более важную роль, нежели его субъективное воззрение. Он имеет, конечно, и субъективные воззрения, но их детерминирующая сила меньше, чем сила внешних, объективных условий. Поэтому он совсем и не предвидит возможности натолкнуться внутри себя на какие-нибудь безусловные факторы, ибо он знает таковые только во внешнем мире. В эпиметеевском смысле его внутренний мир подчиняется внешним требованиям, конечно, не без борьбы. Однако борьба всегда кончается в пользу объективных условий. Все его сознание смотрит во внешний мир, ибо важное и детерминирующее решение всегда приходит к нему извне. Но оно приходит к нему оттуда, потому что он его оттуда ждет. Эта основная установка является, так сказать, источником всех особенностей его психологии, поскольку они не покоятся или на примате какой-нибудь определенной психологической функции, или же на индивидуальных осо-

бенностях. Интерес и внимание сосредоточены на объективных происшествиях, и прежде всего на тех, которые имеют место в ближайшей среде. Интерес прикован не только к лицам, но и к вещам. Соответственно с этим и деятельность его следует влиянию лиц и вещей. Деятельность его прямо связана с объективными данными и детерминациями и, так сказать, исчерпывающе объясняется ими.

Она зависит от объективных обстоятельств настолько, что это можно бывает проследить. Поскольку она не является простой реакцией на раздражения окружающей среды, постольку она всегда все же бывает применима к реальным обстоятельствам и находит достаточный и подходящий простор в границах объективно данного. Она не имеет никаких сколько-нибудь серьезных тенденций выходить за эти пределы. То же самое относится и к интересу: объективные происшествия имеют почти неистощимую привлекательность, так что при нормальных условиях интерес никогда не требует чего-нибудь другого.

Моральные законы деятельности совпадают с соответствующими требованиями общества и, соответственно, с общепризнанным моральным воззрением. Будь общепризнанное воззрение иным — и субъективные линии морального поведения были бы иными, причем в общей картине психологического habitus'а ничего не изменилось бы. Но такая строгая обусловленность объективными факторами отнюдь не свидетельствует о полном или даже идеальном приспособлении к условиям жизни вообще, как это могло бы показаться. Экстравертному воззрению такое *приноровление* (adjustment) к объективно данному должно, правда, показаться полным приспособлением, ибо такому воззрению иной критерий и вообще недоступен. Однако с высшей точки зрения вовсе еще не сказано, что объективно данное при всех обстоятельствах является нормальным. В историческом или местном отношении объективные условия могут быть ненормальными. Индивид, приноровившийся к этим обстоятельствам, хотя и следует ненормальному стилю окружающей его среды, но находится вместе со всей своей средой в ненормальном положении перед лицом общезначащих законов жизни. Правда, единичная личность может при этом процветать, но лишь до тех пор, пока она вместе со всей своей средой не погибнет от прегрешения против общих законов жизни. На эту гибель единичная личность обречена с такою же непреложностью, с какою она была приноровлена к объективно данному. Она приноровилась, но не приспособилась, ибо приспособление требует большего, чем одно только беспрекословное следование за всеми условиями непосредственного окружения. (Я ссылаюсь на шпиттелеровского Эпиметея.) Приспособление требует соблюдения тех законов, которые более общи, чем местные и временно-исторические условия. Простое приноровление есть ограниченность нормального экстравертного типа. Своей нормальностью экстравертный тип обязан, с одной стороны, тому обстоятельству, что он

приноровлен к данным условиям, живет сравнительно без трений и, естественно, не претендует ни на что, кроме выполнения объективно данных возможностей, так, например, он выбирает занятие, дающее надежные возможности для данного места и в данное время; или он делает и изготовляет то, в чем окружающая среда нуждается в данный момент и чего она ждет от него; или он воздерживается от всех новшеств, которые не вполне бесспорны или которые в чем-нибудь выходят за пределы ожиданий его среды. С другой стороны, его нормальность покоится и на том важном обстоятельстве, что экстравертный считается также с фактической стороной своих субъективных потребностей и нужд. Однако это составляет как раз его слабое место, ибо тенденция его типа до такой степени направлена на внешний мир, что даже самый чувственно достоверный субъективный факт, а именно состояние собственного тела, часто недостаточно принимается им во внимание, как недостаточно объективный и недостаточно «внешний», так что необходимое для физического благосостояния удовлетворение элементарных потребностей не осуществляется. От этого тело страдает, не говоря уже о душе. Однако экстраверт обыкновенно мало замечает это последнее обстоятельство, но тем более оно заметно для его интимного домашнего круга. Утрата равновесия становится для него ощутимой лишь тогда, когда начинают обнаруживаться ненормальные физические ощущения. Этого осязательного факта он не может не заметить. Естественно, что он воспринимает его как конкретный и «объективный», ибо для характеристики собственной ментальности у него ничего другого и не существует. У других же он тотчас усматривает «воображение». Слишком экстравертная установка может даже до такой степени перестать считаться с субъектом, что последний будет совершенно принесен в жертву так называемым объективным требованиям, как, например, в виде постоянного увеличения торгового дела, потому что ведь имеются заказы и открывающиеся возможности должны быть заполнены.

Опасность для экстраверта заключается в том, что он вовлекается в объекты и совершенно теряет в них себя самого. Возникающие вследствие этого функциональные (нервные) или действительно телесные расстройства имеют значение компенсаций, ибо они принуждают субъекта к недобровольному самоограничению. Если симптомы функциональны, то благодаря их своеобразной структуре они могут символически выражать психологическую ситуацию: так, например, у певца, слава которого быстро достигла опасной высоты, соблазняющей его на несоразмерную затрату энергии, вдруг вследствие нервной задержки не звучат высокие ноты. У человека, начавшего свою деятельность в самом скромном положении и очень быстро достигшего влиятельного, с широкими перспективами социального положения, психогенно появляются все симптомы горной болезни. Человек, собирающийся жениться на обожаемой и безмерно переоцененной женщине очень сомнительного характера, заболевает нервной судорогой

глотки, принуждающей его ограничиваться двумя чашками молока в день, прием которых каждый раз требует трех часов. Таким образом, создается реальное препятствие, мешающее ему посещать свою невесту, и ему остается только заниматься питанием своего тела. Человек, который не оказывается больше на высоте требований торгового дела, созданного и расширенного его собственными заслугами и трудами до огромных размеров, становится жертвой приступов нервной жажды, которые доводят его до истерического алкоголизма.

Мне кажется, что самая частая форма невроза у экстравертного типа — истерия. Классические случаи истерии всегда отличаются преувеличенным отношением к лицам окружающей среды; другой характерной особенностью этой болезни является прямо-таки подражательная приноровленность к обстоятельствам. Основная черта истерического существа — это постоянная тенденция делать себя интересным и вызывать впечатление у окружающих. Следствием этого является вошедшая в поговорку внушаемость истеричных и их восприимчивость к влияниям, идущим от других. Несомненная экстраверсия проявляется также и в сообщительности истеричных, доходящей подчас до сообщения чисто фантастических содержаний, откуда и возник упрек в истерической лжи. Вначале истерический «характер» есть лишь преувеличение нормальной установки; но в дальнейшем он осложняется привходящими со стороны бессознательного реакциями, имеющими характер компенсаций, которые в противовес преувеличенной экстраверсии принуждают психическую энергию при помощи телесных расстройств к интроверсии. Благодаря реакции бессознательного создается другая категория симптомов, имеющих более интровертный характер. Сюда относится прежде всего болезненно повышенная деятельность фантазии.

После этой общей характеристики экстравертной установки обратимся теперь к описанию тех изменений, которым подвергаются основные психологические функции благодаря экстравертной установке.

б) Установка бессознательного

Может быть, кажется странным, что я говорю об «установке бессознательного». Как я уже достаточно объяснял, я представляю себе отношение бессознательного к сознанию как компенсирующее. При таком воззрении бессознательное так же имело бы установку, как и сознание.

В предыдущем отделе я особенно подчеркнул тенденцию экстравертной установки к некоторой односторонности, а именно господствующее положение объективного фактора в течение психического процесса. Экстравертный тип всегда готов отдать себя (по-видимому) в пользу объекта и ассимилировать свою субъективность — объекту. Я подробно описал последствия, могущие произойти от преувеличенно экстравертной установки, а именно на вредоносное подавление субъективного фактора. Соглас-

но этому же мы вправе ожидать, что психическая компенсация, соответствующая этой сознательной экстравертной установке, особенно усилит субъективный момент, то есть в бессознательном нам придется отметить сильную эгоцентрическую тенденцию. Такое наблюдение фактически и удается сделать в практическом опыте. Я здесь не вхожу в обсуждение казуистического материала, а отсылаю читателя к следующим отделам, где я пытаюсь указать для каждого типа функций характерную установку бессознательного. Поскольку в этом отделе речь идет только о компенсации общей экстравертной установки, постольку я ограничиваюсь столь же общей характеристикой и для компенсирующей установки бессознательного.

Установка бессознательного, успешно восполняющая сознательную экстравертную установку, имеет своего рода интровертный характер. Бессознательное сосредоточивает энергию на субъективном моменте, то есть на всех потребностях и притязаниях, подавленных или вытесненных благодаря слишком экстравертной сознательной установке. Нетрудно понять — и это должно было бы стать ясным уже из предыдущей главы, — что ориентирование по объекту и по объективным данным насильственно подавляет множество субъективных побуждений, мнений, желаний и необходимых потребностей и лишает их той энергии, которая, естественно, должна была бы прийтись на их долю. Ведь человек не машина, которую можно в случае надобности приладить для совсем иных целей и которая тогда функционирует по-иному, но столь же правильно, как и раньше. Человек всегда несет с собою всю свою историю и историю всего человечества. А исторический фактор представляет собою жизненную потребность, которой мудрая экономия должна идти навстречу. Так или иначе, но прошедшее должно иметь возможность высказываться и жить в настоящем. Поэтому полная ассимиляция объекту наталкивается на протест со стороны подавленного меньшинства, состоящего из того, что было доселе, и того, что существовало от начала.

Из этого совершенно общего соображения нетрудно понять, почему бессознательные притязания экстравертного типа имеют, собственно говоря, примитивный и инфантильный эгоцентрический характер. Если Фрейд говорит о бессознательном, что оно способно только «желать», то это в высокой степени применимо к бессознательному экстравертного типа. Приноровление к объективно данному и ассимиляция с ним не допускают осознания неподходящих субъективных побуждений. Эти тенденции (мысли, желания, аффекты, потребности, чувства и т. д.) принимают, соответственно со степенью их вытеснения, регрессивный характер, то есть чем менее их признают, тем инфантильнее и архаичнее они становятся. Сознательная установка лишает их той оккупации энергии, которая сравнительно находится в их распоряжении и оставляет им лишь ту долю ее, которую она не может отнять. Этот остаток, обладающий все-таки такой силой, которую не следует недооценивать, есть то, что

следует обозначить как первоначальный инстинкт. Инстинкт не может быть искоренен произвольными мероприятиями отдельного индивида; для этого потребовалось бы скорее медленное, органическое превращение в течение многих поколений, ибо инстинкт есть энергетическое выражение определенной органической склонности.

Таким образом, от каждой подавленной тенденции в конечном итоге все-таки остается значительный запас энергии, соответствующей силе инстинкта, который сохраняет свою действенность, хотя он вследствие лишения энергии стал бессознательным. Чем совершеннее сознательная экстравертная установка, тем инфантильнее и архаичнее установка бессознательного. Иногда бессознательная установка характеризуется грубым, доходящим до бесстыдства эгоизмом, далеко уходящим за пределы ребяческого. Тут мы находим в полном расцвете те кровосмесительные желания, которые описывает Фрейд. Само собою разумеется, что все это является и остается скрытым от взгляда непосвященного наблюдателя до тех пор, пока экстравертная сознательная установка не достигает более высокой ступени. Но если дело доходит до преувеличения сознательной точки зрения, то и бессознательное обнаруживается симптоматически, то есть бессознательный эгоизм, инфантилизм и архаизм теряют свой первоначальный характер компенсации и становятся в более или менее явную оппозицию по отношению к сознательной установке. Это проявляется прежде всего в нелепом преувеличении сознательной точки зрения, которое должно служить подавлению бессознательного, но которое обыкновенно завершается посредством reductio ad absurdum сознательной установки, то есть полным крушением. Катастрофа может быть объективной, когда объективные цели понемногу искажаются в субъективные. Так, например, один типограф, начав простым служащим, в течение двадцатилетнего долгого, тяжелого труда достиг положения самостоятельного владельца очень крупного дела. Дело расширялось все больше и больше, и он все больше и больше втягивался в него, понемногу растворяя в нем все свои побочные интересы. Таким образом дело вполне поглотило его, и это привело его к гибели; вот как это случилось: в виде компенсации для его исключительно деловых интересов в нем бессознательно оживились некоторые воспоминания из его детства. В то время ему доставляло большое удовольствие писать красками и рисовать. И вот вместо того, чтобы принять эту способность как таковую и использовать ее в виде уравновешивающего побочного занятия, он ввел ее в свое деловое русло и начал фантазировать о придании своим продуктам внешнего «художественного» вида. К несчастью, фантазии стали действительностью: он фактически начал производить продукцию согласно своему собственному примитивному и инфантильному вкусу, и в результате через несколько лет его дело было погублено. Он поступал согласно одному из тех наших «культурных идеалов», по которому деятельный человек должен сосредоточить все на достижении

одной конечной цели. Но он зашел слишком далеко и подпал под власть субъективных, инфантильных притязаний.

Однако катастрофический исход может иметь и субъективный характер, в виде нервного срыва или заболевания. Он происходит оттого, что бессознательное противодействие в конечном итоге всегда способно парализовать сознательное действие. В этом случае притязания бессознательного категорически навязываются сознанию и производят тем самым пагубный разлад, проявляющийся в большинстве случаев в том, что люди или не знают больше, чего они, собственно говоря, желают, и не имеют ни к чему больше охоты, или же в том, что они хотят слишком многого сразу и имеют слишком много охоты, но все к невозможным вещам. Подавление инфантильных и примитивных притязаний, необходимое часто по культурным основаниям, легко приводит к неврозу или к злоупотреблению наркотическими средствами, как то: алкоголем, морфием, кокаином и т. д. В еще более тяжелых случаях этот внутренний разлад кончается самоубийством.

Выдающаяся особенность бессознательных тенденций состоит в том, что они по мере того, как *сознательное непризнание* отнимает у них их энергию, приобретают деструктивный характер, и притом тотчас же, как только они теряют характер компенсаций. А теряют они характер компенсаций тогда, когда они достигают глубины, соответствующей тому культурному уровню, который абсолютно несовместим с нашим. С этого момента бессознательные тенденции образуют сплоченную силу, во всех отношениях противоположную сознательной установке, и существование этой силы ведет к явному конфликту.

Тот факт, что установка бессознательного компенсирует установку сознания, выражается вообще в психическом равновесии. Конечно, нормальная экстравертная установка никогда не означает, что индивид ведет себя всегда и всюду по экстравертной схеме. При всех обстоятельствах у одного и того же индивида наблюдается целый ряд психологических свершений, где имеет место и механизм интроверсии. Ведь экстравертным мы называем habitus лишь тогда, когда механизм экстраверсии преобладает. В таких случаях наиболее дифференцированная психическая функция имеет всегда экстравертное применение, тогда как менее дифференцированные функции остаются в интровертном применении, иными словами: более ценная функция наиболее сознательна и наиболее полно поддается контролю сознания и сознательному намерению, тогда как менее дифференцированные функции — менее сознательны и даже отчасти бессознательны и в гораздо меньшей степени подчинены сознательному произволу. Более ценная функция является всегда выражением сознательной личности, ее намерением, ее волей и ее достижением, тогда как менее дифференцированные функции принадлежат к числу тех событий, которые случаются с нами. Эти случайности совсем не всегда проявляются в форме lapsus linguae (языково-

го ляпсуса), или calami (письма), или других упущений; они могут быть наполовину или на три четверти намеренными, потому что менее дифференцированные функции обладают, хотя и меньшей, сознательностью. Классическим примером тому служит экстравертный чувствующий тип, который стоит в превосходных отношениях чувства с окружающей средой, но которому случается иногда высказывать суждения, свидетельствующие о необычайной бестактности. Эти суждения возникают из его недостаточно дифференцированного и недостаточно сознательного мышления, которое лишь отчасти находится под его контролем и к тому же недостаточно отнесено к объекту; поэтому оно может производить впечатление высшей бесцеремонности.

Недостаточно дифференцированные функции в экстравертной установке обнаруживают всегда чрезвычайно субъективную обусловленность ярко окрашенным эгоцентризмом и личным самомнением, чем они доказывают свою тесную связь с бессознательным. Бессознательное постоянно проявляется в них. Вообще, не следует представлять себе, будто бессознательное длительно погребено под целым рядом наслоений и может быть открыто лишь при помощи кропотливого высверливания. Напротив, бессознательное постоянно вливается в сознательные психологические события, и притом в столь высокой степени, что наблюдателю иногда трудно бывает решить, какие свойства характера следует отнести на счет сознательной личности и какие на счет бессознательной. Особенно трудно это бывает, когда дело касается лиц, выражающихся несколько обильнее других. Понятно, что это сильно зависит от установки наблюдателя, постигает ли он больше сознательный или бессознательный характер личности. В общем можно сказать, что наблюдатель, установленный на суждение, скорее будет постигать сознательный характер, тогда как наблюдатель, установленный на восприятие, будет больше поддаваться влиянию бессознательного характера, ибо суждение интересуется больше сознательной мотивацией психического свершения, тогда как восприятие скорее регистрирует чистое свершение. Но поскольку мы в одинаковой мере пользуемся и восприятием, и суждением, постольку с нами легко может случиться, что одна и та же личность покажется нам одновременно и интровертной, и экстравертной, и мы не сумеем сначала указать, какой установке принадлежит более ценная функция. В таких случаях правильную концепцию можно добыть только при помощи основательного анализа качеств функций. При этом следует обращать внимание на то, какая из функций всецело подчинена контролю и мотивации сознания и какие функции носят характер случайный и непроизвольный. Первая функция всегда более дифференцирована, чем остальные, которым к тому же присущи несколько инфантильные и примитивные свойства. Бывает так, что первая функция производит впечатление нормальности, тогда как последние имеют в себе что-то ненормальное или патологическое.

в) Особенности основных психологических функций в экстравертной установке

1. Мышление

Вследствие общей экстравертной установки мышление ориентируется по объекту и по объективным данным. Такое ориентирование мышления ведет к ярко выраженной особенности. Мышление вообще питается, с одной стороны, из субъективных, в конечном счете бессознательных источников, с другой стороны, оно питается объективными данными, которые поставляются чувственными апперцепциями. Экстравертное мышление в большей степени определяется этими последними факторами, нежели первыми. Суждение всегда предполагает известное мерило; для экстравертного суждения значительным и определяющим мерилом является, главным образом, заимствование у объективных обстоятельств, все равно, представляется ли оно прямо в виде объективного, чувственно воспринимаемого факта или же в виде объективной идеи, ибо объективная идея есть нечто внешне данное и извне заимствованное, даже если она субъективно одобряется. Поэтому экстравертное мышление совсем не должно быть чисто конкретным мышлением фактов; оно точно так же может быть чисто идейным мышлением, если только установлено, что идеи, при помощи которых протекает мышление, более заимствованы извне, то есть переданы традицией, воспитанием и ходом образования. Итак, критерий для суждения о том, экстравертно ли мышление, заключается прежде всего в вопросе, по какому мерилу направляется процесс суждения, — передается ли это мерило извне, или же оно имеет субъективный источник. Дальнейшим критерием является направление умозаключений, а именно вопрос: имеет ли мышление преимущественное направление на внешнее или нет? То обстоятельство, что мышление занимается конкретными предметами, еще не доказывает его экстравертной природы, ибо я мысленно могу заниматься конкретным предметом двояко: или абстрагируя от него мое мышление, или конкретизируя им мое мышление. Если даже мое мышление занято конкретными вещами и постольку могло бы быть названо экстравертным, то все-таки остается еще нерешенным и характерным, какое направление примет мышление, а именно: направится ли оно в своем дальнейшем развитии опять к объективным данностям, к внешним фактам, либо к общим, уже данным понятиям, — или нет. В практическом мышлении купца, техника, естествоиспытателя — направление на объект сразу видно. Мышление же философа может вызвать сомнение, когда направление его мыслей имеет целью идеи. В этом случае необходимо исследовать, с одной стороны, являются ли эти идеи только абстракциями из наблюдений над объектом, не представляющими собой ничего, кроме высших коллективных понятий, которые включают в себя совокупность объективных фактов; с другой стороны, нужно исследовать, не переданы ли эти идеи по традиции или не заимствованы ли они у духовного мира окружаю-

щей среды (если они не являются явными абстракциями из непосредственных наблюдений). Если на этот вопрос последует утвердительный ответ, то это значит, что такие идеи также принадлежат к категории объективных данностей; следовательно, такое мышление тоже должно быть названо экстравертным.

Хотя я предполагал изложить сущность интровертного мышления не здесь, а в одном из следующих отделов, мне все-таки кажется неизбежным дать уже и теперь некоторые указания. Ибо если вникнуть в сказанное только что об экстравертном мышлении, то легко можно прийти к заключению, будто я разумею при этом *все,* что обычно понимают под мышлением. Мышление, которое не направлено ни на объективные факты, ни на общие идеи, можно было бы сказать, вовсе и не заслуживает названия «мышление». Я сознаю, что наше время и его выдающиеся представители знают и признают только экстравертный тип мышления. Это происходит отчасти оттого, что по общему правилу всякое мышление, появляющееся на поверхности мира в форме науки, философии или же искусства, либо прямо вытекает из объекта, либо изливается в общие идеи. В силу обоих оснований оно является хотя и не всегда очевидным, но все-таки по существу понятным и потому сравнительно имеющим значимость. В этом смысле можно сказать, что известен, в сущности, только экстравертный интеллект, то есть именно тот, который ориентируется по объективно данному. Однако — и теперь я перехожу к интровертному интеллекту — существует еще мышление совсем иного рода, которому никоим образом нельзя отказать в названии «мышление», а именно такое, которое не ориентируется ни на непосредственном объективном опыте, ни на общих и объективно переданных идеях. К этому другому роду мышления я прихожу так: когда я мысленно занимаюсь каким-нибудь конкретным объектом или общей идеей, и притом таким образом, что направление моего мышления в конечном счете снова приводит назад к моим предметам, то этот интеллектуальный процесс не есть единственный психический процесс, происходящий во мне в этот момент. Я имею тут в виду вовсе не всевозможные ощущения и чувства, которые обнаруживаются наряду с моим ходом мысли, более или менее нарушая его; я подчеркиваю то, что это течение мыслей, исходящее от объективно данного и стремящееся к объективному, вместе с тем находится в постоянном отношении и к субъекту. Это отношение есть conditio sine qua non (непременное, обязательное условие), ибо без него вообще никакого течения мыслей не было бы. Если даже ход моих мыслей направляется, насколько только возможно, по объективно данному, то он все-таки остается моим субъективным ходом мыслей, который не может ни избежать вмешательства субъективного элемента, ни обойтись без него. Если я даже стремлюсь придать течению моих мыслей во всех отношениях объективное направление, то я все-таки не могу прекратить параллель-

ный субъективный процесс и его постоянное участие, не угашая тем самым жизнь моего течения мыслей. Этот параллельный субъективный процесс имеет естественную и лишь более или менее неизбежную тенденцию субъективизировать объективно данное, то есть ассимилировать его субъекту.

И если главный акцент падает на субъективный процесс, то возникает тот другой род мышления, который противостоит экстравертному типу, а именно в направлении, ориентирующемся на субъекта и на субъективно данное; я называю его интровертным. Из этого другого ориентирования возникает мышление, которое не определено объективными фактами и не направлено на объективно данное, то есть такое мышление, которое исходит от субъективно данного и направлено на субъективные идеи или на факты, имеющие субъективную природу. Я не хочу более останавливаться здесь на этом мышлении, а хочу лишь установить его наличность, чтобы тем дать необходимое дополнение для экстравертного хода мыслей и лучше осветить его сущность.

Итак, экстравертное мышление имеет место лишь благодаря тому, что объективное ориентирование получает некоторый перевес. Это обстоятельство ничего не меняет в логике мышления; оно образует лишь то различие между мыслителями, которое, по концепции Джемса, есть вопрос темперамента. Итак, ориентирование по объекту ничуть не меняет сущности мыслительной функции, а меняет лишь ее проявление. Так как это мышление ориентируется по объективно данному, то оно является прикованным к объекту так, как если бы оно совсем не могло существовать без внешнего ориентирования. Оно появляется как бы в свите внешних фактов, или оно достигает, по-видимому, своей высоты, когда может влиться в общепризнанную идею. Оно, по-видимому, всегда вызывается объективно данным и способно выводить свои заключения лишь с его согласия. Поэтому оно производит впечатление несвободы, а иногда близорукости, несмотря на всю его ловкость, которую оно проявляет в области, ограниченной объективно данным. То, что я здесь описываю, есть лишь впечатление, которое экстравертное мышление производит на наблюдателя, причем наблюдатель должен стоять на другой точке зрения, уже по одному тому, что иначе он бы совсем не мог наблюдать самого явления экстравертного мышления. Благодаря этой иной точке зрения он и видит только одно явление, а не сущность мышления. Но тот, кто пребывает в самой сущности этого мышления, способен постигнуть его сущность, а не явление. Обсуждение, основанное на одном лишь явлении, не может по справедливости оценить сущность, и поэтому в большинстве случаев оно обесценивает ее.

По существу же, это мышление оказывается не менее плодотворным и творческим, чем интровертное мышление, но только силы его служат иным целям. Это различие становится особенно ощутительным тогда, ког-

да экстравертное мышление овладевает материалом, который является специфическим предметом субъективно ориентированного мышления. Это случается, например, тогда, когда субъективное убеждение объясняется аналитически из объективных фактов или как следствие, выводимое из объективных идей. Но для нашего естественно-научно ориентированного сознания различие между обоими видами мышления становится еще нагляднее, когда субъективно ориентированное мышление делает попытку привести объективно данное в связь с объективно *не* данными соотношениями, то есть подчинить его субъективной идее. И то и другое ощущается как нарушение, и тогда именно выступает то затенение, которому оба рода мышления подвергают друг друга. Субъективно ориентированное мышление представляется тогда чистым произволом, а экстравертное мышление, напротив, плоской и пошлой несовместимостью. Поэтому обе точки зрения непрерывно враждуют между собой.

Можно было бы думать, что эту борьбу легко было бы покончить посредством отделения начисто предметов субъективной природы от предметов объективной природы. К сожалению, это отмежевание невозможно, хотя многие уже пытались осуществить его. И если бы даже такое размежевание было возможно, то оно было бы большой бедой, потому что оба ориентирования, сами по себе, односторонни, имеют лишь ограниченное значение и именно потому нуждаются во взаимном влиянии. Если объективно данное подчиняет мышление своему влиянию в сколько-нибудь большей степени, то оно стерилизует мышление, причем это последнее низводится до простого придатка при объективно данном так, что оказывается уже совершенно неспособным освободить себя от объективно данного и создать отвлеченное понятие. Тогда процесс мышления ограничивается простым «обдумыванием», и не в смысле «размышления», а в смысле простого подражания, которое, по существу, не высказывает ничего, кроме того, что очевидно и непосредственно уже содержалось в объективно данном. Естественно, что такой процесс мышления непосредственно приводит обратно к объективно данному, но никогда не выводит за его пределы и даже не доводит до возможности пристегнуть опыт к объективной идее; и наоборот, если это мышление имеет своим предметом объективную идею, то оно не сможет достигнуть практического единичного опыта, а пребудет навсегда в более или менее тавтологическом состоянии. Материалистическая ментальность дает тому наглядные примеры.

Если экстравертное мышление благодаря усиленной детерминированности объектом подчинено объективно данному, то оно, с одной стороны, совсем теряется в единичном опыте, создает накопление непереваренного эмпирического материала. Подавляющая масса более или менее бессвязных единичных наблюдений вызывает состояние мысленной диссоциации, которая, с другой стороны, обычно требует психологической компенсации. Эта компенсация состоит в столь же простой, сколь и общей идее, ко-

торая должна сообщить накопленному, но внутренне бессвязному целому некую связность или, по крайней мере, предчувствие таковой. Подходящими идеями для этой цели являются, например, «материя» или «энергия». Но если мышление привязано главным образом не столько к внешним фактам, сколько к традиционной идее, то в виде компенсации скудности такой мысли появляется тем более внушительное нагромождение фактов, которые односторонне группируются согласно сравнительно ограниченной и бесплодной точке зрения, причем обычно совершенно утрачиваются более ценные и богатые содержанием аспекты вещей. Головокружительное обилие современной, так называемой научной литературы обязано своим существованием — в высокой, к сожалению, степени — именно такому ложному ориентированию.

2. Экстравертный мыслительный тип

Как показывает опыт, основные психологические функции в одном и том же индивиде редко или почти никогда не обладают одинаковой силой или одинаковой степенью развития. Обычно одна из функций имеет перевес как по развитию, так и по силе. И если среди психологических функции первенство выпадает на долю мышления, то есть если индивид исполняет свое жизненное дело, руководствуясь главным образом головным рассуждением так, что все сколько-нибудь важные поступки проистекают из интеллектуально помысленных мотивов или, по крайней мере, по тенденции своей должны были бы вытекать из них, то речь идет о мыслительном типе. Такой тип может быть либо интровертным, либо экстравертным. Здесь мы прежде всего займемся *экстравертным мыслительным типом*.

Согласно определению, это будет человек, который — конечно, лишь постольку, поскольку он представляет собой чистый тип, — имеет стремление ставить всю совокупность своих жизненных проявлений в зависимость от интеллектуальных выводов, в конечном счете ориентирующихся по объективно данному, или по объективным фактам, или по общезначимым идеям. Человек такого типа придает решающую силу объективной действительности или, соответственно, ее объективно ориентированной интеллектуальной формуле, притом не только по отношению к самому себе, но и по отношению к окружающей среде. Этой формулой измеряется добро и зло, ею определяется прекрасное и уродливое. Верно все то, что соответствует этой формуле, неверно то, что ей противоречит, и случайно то, что безразлично проходит мимо нее. Так как эта формула является соответствующей мировому смыслу, то она становится и мировым законом, который всегда и повсюду должен осуществляться как в единичностях, так и в общем. Подобно тому как экстравертный мыслительный тип подчиняется своей формуле, так должна подчиняться ей и окружающая его среда,

для ее собственного блага, ибо тот, кто этого не делает, тот не прав, он противится мировому закону, и поэтому он неразумен, неморален и бессовестен. Мораль экстравертного мыслительного типа запрещает ему допускать исключения, так как его идеал должен при всех обстоятельствах становиться действительностью, ибо он представляется ему чистейшей формулой объективной фактической реальности, и потому он должен быть и общезначимой истиной, необходимой для блага человечества. И это не из любви к ближнему, а с высшей точки зрения справедливости и правды. Все, что он в своей собственной природе воспринимает как противоречащее этой формуле, есть лишь несовершенство, случайный недочет, который при первой же возможности будет искоренен, или если это не удается, то такое явление признается болезненным. Если терпимость по отношению ко всему больному, страдающему и ненормальному должна стать составной частью формулы, то для этого создаются специальные установления, например спасательные учреждения, больницы, тюрьмы, колонии и т. д., или соответствующие этому планы и проекты. Обыкновенно для реального выполнения оказывается недостаточно одного мотива справедливости и правды, а нужна еще настоящая любовь к ближнему, которая имеет дело больше с чувством, чем с интеллектуальной формулой. Большую роль играют такие выражения, как: «собственно говоря», «следовало бы» или «нужно было бы». Если формула достаточно широка, то этот тип может сыграть в общественной жизни чрезвычайно полезную роль в качестве реформатора, публичного обвинителя и очистителя совести или же пропагандиста важных новшеств. Но чем у́же формула, тем скорее этот тип превращается в брюзгу, рассудочника и самодовольного критика, который хотел бы втиснуть себя и других в какую-нибудь схему. Этим уже указаны два предельных пункта, между которыми движется большинство этих типов.

Соответственно с сущностью экстравертной установки воздействия и проявления этих лиц бывают тем благоприятнее или лучше, чем ближе они к внешнему. Их лучший аспект находится на периферии их сферы деятельности. Чем глубже проникаешь в их царство, тем заметнее становятся неблагоприятные последствия их тирании. На периферии пульсирует еще другая жизнь, которая воспринимает истинность формулы как ценный придаток ко всему остальному. Но чем глубже проникаешь в ту сферу, где властвует формула, тем более отмирает всякая жизнь, не соответствующая формуле. Испытывать на себе дурные последствия экстравертной формулы приходится больше всего членам его же семьи, ибо они первые неумолимо «осчастливливаются» ею. Но больше всего от этого страдает сам субъект, и так мы подходим к другой стороне психологии этого типа.

То обстоятельство, что никогда не было и никогда не будет такой интеллектуальной формулы, которая могла бы вместить в себе и надлежащим образом выразить полноту жизни и ее возможностей, вызывает некую задержку и соответственно исключение других важных жизненных

форм и жизненных деятельностей. У человека этого типа в первую очередь подвергнутся подавлению все зависящие от чувства жизненные формы, как, например, эстетические занятия, вкус, художественное понимание, культ дружбы и т. д. Иррациональные формы, как то: религиозный опыт, страсти и тому подобное — бывают нередко удалены до полной бессознательности. Эти при известных обстоятельствах чрезвычайно важные жизненные формы влачат по большей части бессознательное существование. Бывают, правда, исключительные люди, которые могут всю свою жизнь принести в жертву одной определенной формуле, однако большинство не в состоянии длительно жить в такой исключительности. Рано или поздно, смотря по внешним обстоятельствам и внутреннему предрасположению, вытесненные интеллектуальной установкой жизненные формы косвенно обнаружатся через нарушение сознательного образа жизни. Если это нарушение доходит до значительной степени, то начинают говорить о неврозе. В большинстве случаев, правда, дело не заходит так далеко благодаря тому, что индивид инстинктивно позволяет себе некоторые предохраняющие смягчительные формулы, но, конечно, в подходящем, разумном облачении. Тем самым создается спасительный клапан.

Вследствие относительной или полной бессознательности тенденций и функций, исключенных сознательной установкой, они остаются в сравнительно неразвитом состоянии. По отношению к сознательной функции они оказываются подчиненными (неполноценными). Поскольку они бессознательны, они сливаются с остальными содержаниями бессознательного и от этого принимают причудливый характер. Поскольку они сознательны, они играют второстепенную роль, хотя и имеют немаловажное значение в общей психологической картине. Задержка, исходящая от сознания, поражает прежде всего чувства, потому что они скорее всего противоречат косной интеллектуальной формуле и поэтому вытесняются интенсивнее всего. Ни одна функция не может быть совершенно выключена; каждая может быть только в значительной степени искажена. Поскольку чувства поддаются произвольному оформлению и подчинению, они должны поддерживать интеллектуальную установку сознания и приспособляться к ее намерениям. Однако это возможно лишь до известной степени; одна часть чувства остается непокорной, и поэтому ее приходится подвергнуть вытеснению. Если вытеснение удается, то чувство исчезает из сознания и развивает тогда под порогом сознания деятельность, противоборствующую сознательным намерениям и при известных обстоятельствах достигающую таких эффектов, происхождение которых представляется для индивида полной загадкой. Так, например, сознательный (зачастую необычный) альтруизм пересекается тайным и скрытым от самого индивида себялюбием, которое накладывает печать своекорыстия на бескорыстные по существу поступки. Чистые этические намерения могут при-

вести индивида к критическим положениям, в которых является более чем вероятным, что решающие мотивы суть не этические, а совсем другие. Таковы, например, добровольные спасители или блюстители нравов, которые вдруг сами оказываются нуждающимися во спасении или скомпрометированными. Их намерение спасать заставляет их прибегать к таким средствам, которые способны повести именно к тому, чего хотелось бы избежать. Есть экстравертные идеалисты, которые так стараются над осуществлением своего идеала для блага человечества, что сами не боятся даже лжи и других нечестных средств. В науке имеется несколько щекотливых примеров, когда высокозаслуженные ученые, движимые глубочайшим убеждением в истине и общезначимости своей формулы, создавали подложные доказательства в пользу своего идеала. И все это по формуле: цель оправдывает средства. Только подчиненная (неполноценная) функция чувства, бессознательно действующая и вводящая в соблазн, может довести до таких заблуждений людей, в остальном стоящих на высоте.

Присущая этому типу неполноценность чувства выражается еще иным способом. Сознательная установка, согласно преобладающей предметной формуле, является более или менее неличной часто до такой степени, что личные интересы сильно страдают от этого. Если сознательная установка оказывается крайней, то все личные соображения отпадают — даже забота о своей собственной личности. Обнаруживается пренебрежение к своему собственному здоровью, общественное положение приходит в упадок, самые жизненные интересы собственной семьи подвергаются часто насилию и терпят ущерб в смысле здоровья, денег и морали — и все это во имя идеала. Неизменно страдает личное участие к другому человеку, если только этот другой случайно не является ревнителем той же формулы. Поэтому нередко бывает так, что более тесный семейный круг, в особенности, например, собственные дети, знают такого отца только как жестокого тирана, тогда как в широком кругу разносится слава о его человеколюбии. Не вопреки полной сверхличности сознательной установки, а именно вследствие ее чувства бессознательного отличаются чрезвычайной личной чувствительностью и вызывают некоторые тайные предубеждения, в особенности известную готовность превратно истолковывать объективную оппозицию против формулы как личное недоброжелательство или же всегда делать отрицательное предположение о качествах других лиц для того, чтобы заранее обессиливать их аргументы, конечно, ради защиты своей собственной чувствительности. Бессознательная чувствительность часто влияет на тон разговора, делая его резким, заостренным, агрессивным. Часто встречаются инсинуации. Чувства приобретают характер чего-то добавочного и догоняющего, как это и соответствует подчиненной (неполноценной) функции. Это ведет к ярко выраженной наклонности злопамятствовать. Насколько широк размах индивидуального самопожертвования ради интеллектуальной

цели, настолько мелочны, подозрительны, капризны и консервативны бывают чувства. Все новое, что не содержится уже в формуле, рассматривается сквозь дымку бессознательной ненависти и обсуждается соответственно с этим. В середине прошлого столетия случилось так, что славившийся своим человеколюбием врач пригрозил прогнать своего ассистента за то, что последний пользовался термометром, ибо формула гласила: лихорадка узнается по пульсу. Таких случаев, как известно, множество.

Чем сильнее вытеснены чувства, тем хуже и незаметнее их влияние на мышление, которое во всех остальных отношениях может быть в безупречном состоянии. Интеллектуальная точка зрения, которая, быть может благодаря фактически присущей ей ценности, имела бы право на всеобщее признание, характерным образом изменяется под влиянием бессознательной личной чувствительности: она становится догматически-косной. Самоутверждение личности переносится на нее. Истина не представляется больше своему естественному воздействию, но благодаря отождествлению субъекта с нею она испытывается как сентиментальная куколка, которую обидел злой критик. Критик подвергается уничтожению, по возможности при помощи личных нападок, и нет такого другого аргумента, который при случае не был бы пущен в ход. Истина должна излагаться до тех пор, пока публика не начнет понимать, что, очевидно, дело не столько в самой истине, сколько в личности ее творца.

Но иногда благодаря бессознательному вмешательству бессознательных личных чувств догматизм интеллектуальной точки зрения подвергается еще дальнейшим своеобразным измерениям, которые основаны не столько на чувстве в строгом смысле слова, сколько на примеси других бессознательных факторов, слитых в бессознательном с вытесненным чувством. Хотя сам разум доказывает, что всякая интеллектуальная формула может иметь в качестве истины лишь ограниченную значимость и поэтому никогда не может притязать на единодержавие, однако на практике формула получает все-таки такой перевес, что рядом с ней все остальные точки зрения и возможности отходят на задний план. Она заменяет все более общие, более неопределенные и поэтому более скромные и более истинные воззрения на мир. По этой же причине она также занимает место того общего воззрения, которое именуется религией. Тем самым формула становится религией, даже если она по существу своему не имеет никакого отношения ни к чему религиозному. От этого она приобретает и присущий религии характер безусловности. Она становится, так сказать, интеллектуальным суеверием. Но все вытесненные ею психологические тенденции скапливаются в бессознательном, образуют там оппозицию и вызывают приступы сомнений. Обороняясь от сомнений, сознательная установка становится фанатичной, ибо фанатизм есть не что иное, как сверхкомпенсированное сомнение. Такое развитие ведет в конце концов к преувеличенной защите

сознательной позиции и к формированию абсолютно противоположной бессознательной позиции, которая, например, в противоположность к сознательному рационализму является крайне иррациональной, а в противоположность к современной научной сознательной точке зрения оказывается крайне архаичной и суеверной. В результате этого и слагаются известные нам из истории наук ограниченные и смешные воззрения, о которые в конце концов спотыкались многие заслуженные ученые. Иногда бессознательная сторона такого мужчины воплощается в женщине. Этот, наверное, хорошо знакомый читателю тип встречается, согласно моему наблюдению, преимущественно среди мужчин, как и вообще мышление есть функция, гораздо чаще преобладающая у мужчины, чем у женщины. Если у женщины мышление достигает преобладания, то, насколько я могу проследить, это в большинстве случаев мышление, которое только следует за преимущественно *интуитивной* духовной деятельностью.

Мышление экстравертного мыслительного типа *позитивно, то есть* оно продуктивно. Оно ведет или к новым фактам, или к общим концепциям разрозненного опытного материала. Обычно его суждение *синтетическое.* Даже если оно разлагает, оно все же строит, ибо оно всегда или выходит за пределы разложения к новому соединению, к иной концепции, по-иному соединяющей разложенное, или оно присоединяет к данному материалу что-нибудь дальнейшее. Такого рода суждение можно было бы назвать также *предикативным.* Во всяком случае характерно то, что оно никогда не бывает абсолютно обесценивающим или деструктивным, но всегда заменяет каждую разрушенную ценность другой. Это свойство возникает оттого, что мышление мыслительного типа является, так сказать, каналом, по которому, главным образом, течет его жизненная энергия. Неустанно идущая вперед жизнь проявляется в его мышлении, отчего его мысль получает характер прогрессивный и творческий. Его мышление не застаивается, и еще менее оно регрессирует. Однако мышление приобретает эти свойства, когда оно теряет свое первенствующее место в сознании. Так как в этом случае оно является сравнительно лишенным значения, то оно бывает лишено характера позитивной жизненной деятельности. Оно следует за другими функциями; оно становится эпиметеевским, оно почти становится «задним умом крепко», ибо оно всегда ограничивается тем, что в мыслях пережевывает, расчленяет и переваривает то, что предшествовало и уже свершилось. Так как в таком случае творческое начало укрывается в другой функции, то мышление оказывается уже не прогрессивным; оно начинает застаиваться. Его суждение принимает ярко выраженный неотъемлемый характер (inherence), то есть оно совершенно ограничивается объемом наличного материала и нигде не выходит за его пределы. Оно довольствуется более или менее абстрактным констатированием, не придавая опытному материалу иной ценности, кроме той, которая заложена в нем с самого начала. Интегри-

рующее суждение экстравертного мышления ориентируется по объекту, то есть его констатирование всегда имеет смысл того объективного значения, которое дано в опыте. Поэтому оно не только остается под ориентирующим влиянием объективно данного, но остается даже прикованным к единичному опыту и не высказывает о нем ничего, кроме того, что уже дано через него. Такое мышление легко наблюдается у людей, которые не могут воздержаться, чтобы не присоединить к каждому впечатлению или наблюдению какое-нибудь разумное и, без сомнения, очень дельное замечание, ничуть не выходящее, однако, за пределы данного опыта. Такое замечание в сущности утверждает только: «я это понял, я могу следить за этим мыслью». Но этим дело и ограничивается. Такое суждение в лучшем случае означает лишь то, что наблюдение включено в объективную связь, причем, однако, уже было и без дальнейшего ясно, что наблюдение входит в эти рамки.

Но если сознательный примат принадлежит в сколько-нибудь высокой степени не мышлению, а другой функции, то мышление принимает *негативный характер,* поскольку оно вообще еще сознательно и не находится в прямой зависимости от доминирующей (ведущей) функции. Поскольку мышление подчинено ведущей функции, оно, правда, может казаться позитивным; однако при ближайшем исследовании нетрудно бывает показать, что оно просто повторяет за доминирующей функцией, поддерживает ее аргументами, часто в явном противоречии с присущими мышлению законами логики. Стало быть, для данного нашего рассуждения эта часть мышления отпадает. Мы занимаемся скорее свойствами той части мышления, которая не может подчиниться примату другой функции, но остается верной своему собственному принципу. Наблюдение и исследование этого мышления трудно, потому что в конкретном случае оно всегда бывает более или менее вытеснено установкой сознания. Поэтому в большинстве случаев его приходится извлекать из задних планов сознания, если оно как-нибудь случайно, в момент отпавшего надзора, само не всплывает на поверхность. В большинстве случаев его приходится выманивать вопросом: «Но что же вы, собственно говоря, в сущности и совсем про себя думаете об этом деле?» Или приходится даже прибегать к хитрости и формулировать вопрос примерно так: «Что же вы представляете, что об этом думаю Я?» На этой последней формуле приходится останавливаться в тех случаях, когда подлинное мышление бессознательно и поэтому спроецированно. Мышление, которое, таким образом, выманивается на поверхность сознания, имеет характерные свойства, в силу которых я и называю его негативным. Его habitus лучше всего определяется словами «не что иное, как». Гете олицетворил это мышление в образе Мефистофеля. Прежде всего оно имеет тенденцию сводить предмет своего суждения к какой-нибудь банальности и лишать его собственного, самостоятельного значения. Это делается так, что предмет изображается зависящим от какой-ни-

будь другой, банальной вещи. Если, например, между двумя мужчинами возникает какой-либо, по-видимому, предметный конфликт, то негативное мышление говорит: «Cherchez la femme». Если человек защищает или пропагандирует какое-нибудь дело, то негативное мышление спрашивает не о значении самого дела, а о том, сколько это ему приносит дохода. Приписанные Молешотту слова «человек есть то, что он ест» тоже относятся к этой категории, так же как и множество других изречений, которые мне нет надобности приводить дословно. Разрушительный характер такого мышления, равно как иногда и ограниченная полезность его, не требует, конечно, дальнейших объяснений.

Однако есть еще иной вид негативного мышления, который на первый взгляд вряд ли можно даже распознать как таковой, а именно мышление *теософическое,* которое ныне быстро распространяется во всех частях света, быть может, в виде реакции против материализма непосредственно предшествовавшей эпохи. Теософическое мышление, по-видимому, совсем не редуктивно, но возводит все же к трансцендентным и мирообъемлющим идеям. Например, сновидение не есть просто скромное сновидение, а переживание в «иной плоскости». Необъяснимый еще факт телепатии объясняется очень просто: «вибрациями», идущими от одного человека к другому. Обыкновенное нервное расстройство объясняется очень просто тем, что недомогает астральное тело. Некоторые антропологические особенности жителей Атлантического побережья легко объясняются гибелью Атлантиды и т. д. Стоит только открыть теософскую книгу, чтобы задохнуться от сознания, что все уже объяснено и что «духовная наука» не оставила вообще никаких загадок. В сущности, такого рода мышление столь же негативно, как и мышление материалистическое. Если это последнее истолковывает психологические процессы как химические изменения в ганглиозных клетках, или как выпускание и втягивание клеточных отростков, или же как внутреннюю секрецию, то такое понимание совершенно столь же суеверно, как и теософия. Единственное различие заключается в том, что материализм сводит все к понятной нам физиологии, тогда как теософия возводит все к понятиям индусской метафизики. Если свести сновидение к переполненному желудку, то ведь сновидение этим не объяснено, и если телепатию объяснить «вибрациями», то и этим тоже ничего не сказано. Ибо что такое «вибрация»? Оба способа объяснения не только бессильны, но и разрушительны, ибо они мешают серьезному исследованию проблемы тем, что они посредством мнимого объяснения отвлекают интерес от самого предмета и направляют его в первом случае на желудок, а во втором — на воображаемые вибрации. Оба вида мышления бесплодны и стерилизующи. Негативная особенность этого мышления происходит оттого, что это мышление столь неописуемо дешево, то есть бедно производительной и творческой энергией. Это мышление тянется на буксире за другими функциями.

3. Чувство

Чувство в экстравертной установке ориентируется по объективно данному, то есть объект является неизбежной детерминантой самого способа чувствования. Оно стоит в согласии с объективными ценностями. Тот, кто знает чувство только как субъективный факт, не сразу поймет сущность экстравертного чувства, ибо экстравертное чувство по возможности освободило себя от субъективного фактора, зато всецело подчинилось влиянию объекта. Даже там, где оно обнаруживает, по-видимому, свою независимость от свойств конкретного объекта, оно все-таки находится в плену у традиционных или каких-нибудь других общезначимых ценностей. Я могу увидеть себя вынужденным обратиться к предикату «прекрасный» или «добрый» не потому, что по субъективному чувству нахожу объект «прекрасным» или «добрым», а потому, что название «прекрасный» или «добрый» является *подходящим*, и притом подходящим постольку, поскольку противоположное суждение как-нибудь нарушило бы общую ситуацию чувства. В таком «подходящем суждении» чувства дело совсем не сводится к симуляции или даже ко лжи, а только к акту приноровления. Так, например, картина может быть названа «прекрасной» потому, что повешенная в салоне и подписанная известным именем картина по общему предположению должна быть «прекрасной», или потому, что предикат «некрасивости» может огорчить семью счастливого обладателя, или еще потому, что у посетителя есть намерение создать приятную атмосферу чувства, а для этого необходимо, чтобы все чувствовалось приятным. Такие чувства направляются по руководству объективных детерминант. Как таковые, они являются подлинными в своем родовом значении и представляют собою всю видимую вовне функцию чувства.

Совершенно так, как экстравертное мышление, насколько возможно, освобождает себя от субъективных влияний, так и экстравертное чувство должно пройти через некоторый процесс дифференциации, пока оно не отрешится от всякого субъективного добавления. Оценки, выдвигаемые актом чувства, соответствуют или непосредственно объективным ценностям, или, по крайней мере, некоторым традиционным и общераспространенным мерилам ценности. Именно такого рода чувствованию следует приписать то обстоятельство, что так много людей ходят в театр, или на концерт, или в церковь, и даже с правильно размеренными позитивными чувствами. Ему же мы обязаны и модами и, что гораздо ценнее, позитивной и рапространенной поддержкой социальных, филантропических и прочих культурных начинаний. В этих делах экстравертное чувство оказывается творческим фактором. Без такого чувствования немыслимо, например, прекрасное и гармоническое общение. В этих пределах экстравертное чувство есть столь же благодетельная, разумно действующая сила,

как и экстравертное мышление. Однако это благотворное действие утрачивается, как только объект приобретает преувеличенное влияние. Именно в таких случаях преувеличенно экстравертное чувство чрезмерно вовлекает личность в объект, то есть объект ассимилирует себе данное лицо, вследствие чего личный характер чувствования, составляющий его главную прелесть, утрачивается. Ибо вследствие этого чувство становится холодным, предметным и недостоверным.

Оно обнаруживает некие скрытые намерения, во всяком случае, оно вызывает такое подозрение у непредубежденного наблюдателя. Оно уже не производит того приятного и освежающего впечатления, которое всегда сопровождает подлинное чувство, но вызывает подозрение в том, что здесь есть поза или актерство, хотя эгоцентрическое намерение может быть еще совершенно бессознательно. Правда, такое преувеличенно экстравертное чувство оправдывает эстетические ожидания, но оно говорит уже не сердцу, а только внешним чувствам или — что еще хуже — только еще рассудку. Правда, оно может еще наполнить эстетическую ситуацию, но этим оно и ограничивается и не действует за пределами этого. Оно стало бесплодно. Если этот процесс прогрессирует, то наступает замечательно противоречивая диссоциация: оно овладевает всяким объектом, подходя к нему с оценкой чувства, так что завязывается множество отношений, которые внутренне противоречат друг другу. Так как это было бы совсем невозможно при наличности сколько-нибудь ярко выраженного субъекта, то подавляются и последние остатки действительно личной точки зрения. Субъект до такой степени всасывается в отдельные чувствующие процессы, что наблюдатель выносит такое впечатление, как будто бы перед ним был один только процесс чувствования и не было бы более субъекта чувства. В таком состоянии чувствование совершенно утрачивает свою первоначальную человечную теплоту, оно производит впечатление позы, непостоянства, ненадежности, а в худших случаях впечатление истерического состояния.

4. Экстравертный чувствующий тип

Поскольку чувство есть особенность, явно более свойственная женской психологии, чем мышление, постольку наиболее ярко выраженные чувственные типы встречаются среди особ женского пола. Если экстравертное чувство имеет примат, то мы говорим об экстравертном чувствующем типе. Примеры, которые преподносятся мне при этом, относятся почти все без исключения к женщинам. Такого рода женщина живет, руководствуясь своим чувством. Благодаря воспитанию ее чувство развилось до функции, приноровленной и подчиненной сознательному контролю. В случаях, не представляющих собой крайности, чувство имеет личный характер, хотя субъективный элемент был уже в высокой мере

подавлен; поэтому личность оказывается приноровленной к объективным условиям. Чувства согласуются с объективными ситуациями и общезначимыми ценностями. Это нигде не проявляется так ясно, как в так называемом выборе объекта любви: любят «подходящего» мужчину, а не какого-нибудь другого; он является подходящим не потому, что вполне отвечает субъективному скрытому существу женщины — в большинстве случаев она об этом совершенно не знает, — а потому, что он отвечает всем разумным требованиям в отношении сословия, возраста, имущественного состояния, значительности и почтенности своей семьи. Конечно, такую формулу легко можно было бы отклонить как ироническую и обесценивающую, если бы я не был вполне убежден, что чувство любви у этой женщины вполне соответствует ее выбору. Чувство ее — подлинное, а не выдуманное от «разума». Таких «разумных» браков — бесчисленное множество, и они отнюдь не самые плохие. Такие жены бывают хорошими подругами своих мужей и хорошими матерями, пока их мужья и дети имеют обычный в этой стране психический уклад.

«Правильно» чувствовать можно лишь тогда, когда иное не мешает чувству. Но ничто так сильно не мешает чувству, как мышление. Поэтому без дальнейших разъяснений понятно, что мышление у этого типа по возможности подавляется. Этим мы отнюдь не хотим сказать, что такая женщина вообще не думает; напротив, она думает, может быть очень много и очень умно, но ее мышление никогда не есть sui generis, оно есть лишь эпиметеевский придаток ее чувству. То, чего она не может чувствовать, она не может и мыслить сознательно. «Не могу же я думать того, чего не чувствую», — сказал мне однажды негодующим тоном один такой «типаж». Насколько ей позволено чувство, она отлично может мыслить, но каждый, даже наиболее логический вывод, который мог бы повести к нарушающему чувство результату, «с порога» отклоняется. О нем просто не думают. И так она ценит и любит все, что хорошо согласно объективной оценке; все остальное существует как бы вне ее самой.

Но эта картина меняется, если значение объекта достигает еще более высокой ступени. Тогда, как я уже разъяснил выше, происходит такая ассимиляция субъекта к объекту, что сам субъект чувства более или менее исчезает. Чувственный процесс утрачивает личный характер, он становится чувством самим по себе, и получается впечатление, как будто бы личность вполне растворяется в чувстве каждого данного момента. Так как в жизни одна ситуация постоянно сменяет другую, вызывая при этом различные или даже противоположные окраски чувством, то и личность разлагается на столько же различных чувств. В одном случае человек представляет собою одно, в другом случае нечто совершенно другое — по видимости; ибо в действительности такое многообразие в единой личности совершенно невозможно. Основа эго остается ведь всегда той же самой и поэтому вступает в явную оппозицию к сменяющимся состояниям чувства. Вслед-

ствие этого наблюдатель воспринимает это выносимое напоказ чувство уже не как личное выражение чувствующего, но скорее как искажение его эго, то есть как каприз. Смотря по степени диссоциации между эго и состоянием чувства каждого данного момента, возникают более или менее явные признаки разъединения с самим собою, то есть первоначально компенсирующая установка бессознательного становится явной оппозицией. Это проявляется прежде всего в преувеличенном выражении чувств, например в громких и навязчивых чувствительных предикатах, которые, однако, до известной степени не внушают доверия. Они звучат пусто и не убеждают. Напротив, они уже обнаруживают возможность того, что этим сверхкомпенсируется некоторое противление и что вследствие этого такое окрашенное чувством суждение могло бы звучать и совершенно иначе. И действительно, некоторое время спустя оно и звучит иначе. Стоит ситуации чуть-чуть измениться, чтобы вызвать тотчас же совершенно противоположную оценку того же объекта. Результатом такого опыта является то, что наблюдатель не может принять всерьез ни того, ни другого суждения. Он начинает составлять про себя свое собственное суждение. Но так как для этого типа важнее всего создать интенсивное, окрашенное чувством отношение к окружающей среде, то понадобятся удвоенные усилия для того, чтобы преодолеть сдержанность окружающих людей. Это ухудшает положение, создавая «заколдованный круг». Чем сильнее подчеркивается окрашенное чувством отношение к объекту, тем больше бессознательная оппозиция всплывает на поверхность.

Мы уже видели выше, что экстравертный чувствующий тип больше всего подавляет свое мышление, потому что мышление скорее всего способно мешать чувству. В силу того же основания и мышление, когда стремится достигнуть каких-либо чистых результатов, исключает, главным образом, чувство, ибо нет ничего, что было бы так способно мешать и искажать его, как именно ценности чувства. Поэтому мышление экстравертного чувствующего типа, поскольку оно является самостоятельной функцией, вытеснено. Как я уже отметил выше, оно вытеснено не вполне, а лишь постольку, поскольку его беспощадная логика принуждает к выводам, не подходящим для чувства. Однако мышление допускается как слуга чувства или, лучше сказать, как его раб. Его хребет сломлен, оно не может провести само себя согласно со своим собственным законом. Но так как все же есть логика и неумолимо верные выводы, то где-нибудь они происходят, но только вне сознания, а именно в бессознательном. Поэтому бессознательное содержание этого типа является прежде всего своеобразным мышлением. Это мышление инфантильно, архаично и негативно. До тех пор, пока сознательное чувство сохраняет личный характер или, другими словами, пока личность не поглощается отдельными состояниями чувств, бессознательное мышление остается компенсирующим. Но когда личность диссоциируется и распадается на единичные, противоречащие друг другу состояния чувств, тог-

да тождество эго утрачивается, субъект становится бессознательным. Но, попадая в бессознательное, субъект ассоциирует себя с бессознательным мышлением и тем помогает, при случае, бессознательному мышлению осознать себя. Чем сильнее сознательное, окрашенное чувством отношение и чем больше оно поэтому отрешает чувство от эго, тем сильнее становится оппозиция. Это выражается в том, что именно вокруг наивысше оцененных объектов скапливаются бессознательные мысли, которые беспощадно срывают ценность этих объектов. Мышление в стиле «не что иное, как» оказывается здесь безусловно у места, ибо оно разрушает превосходящую силу прикованного к объектам чувства. Бессознательное мышление достигает поверхности в форме всплывающих содержаний, имеющих нередко навязчивую природу и в общем всегда обнаруживающих негативный и обесценивающий характер. Поэтому у женщин такого типа бывают моменты, когда самые дурные мысли прикрепляются именно к тем объектам, которые их чувство наиболее ценит. Негативное мышление пользуется всеми инфантильными предрассудками и сравнениями, способными вызвать сомнение в ценности, признаваемой чувством, и оно привлекает все примитивные инстинкты для того, чтобы иметь возможность объяснить чувства по схеме «не что иное, как». Замечу лишь попутно, что таким же способом привлекается и коллективное бессознательное, совокупность изначальных образов, из переработки которых снова возникает возможность перерождения установки на другом базисе. Главная форма невроза, свойственная этому типу, есть истерия с характерным для нее инфантильно-сексуальным миром бессознательных представлений.

5. Общий обзор экстравертных рациональных типов

Я обозначаю оба предыдущих типа как рациональные или как типы суждения, потому что они оба характеризуются приматом функций разумного суждения. Общим признаком обоих типов является тот факт, что их жизнь в высокой мере подчинена именно разумному суждению. Правда, мы должны принимать во внимание, говорим ли мы при этом с точки зрения субъективной психологии индивида или с точки зрения наблюдателя, который воспринимает и судит извне. Ибо такой наблюдатель легко мог бы прийти к противоположному суждению, а именно в том случае, если он постигает интуитивно лишь происходящее и по нему судит. Ведь жизнь этого типа в его целом никогда не зависит от одного только разумного суждения, но в почти столь же высокой мере и от бессознательной неразумности. И тот, кто наблюдает только происходящее, не заботясь о внутреннем распорядке в сознании индивида, легко может в большей степени поразиться неразумностью и случайностью известных бессознательных проявлений индивида, нежели разумностью его сознательных намерений и мотиваций. Поэтому я основываю свое суждение на том,

что индивид ощущает как свою сознательную психологию. Но я допускаю, что такую психологию можно было бы с тем же успехом воспринять и изобразить в обратном смысле. Я убежден и в том, что если бы я обладал другой индивидуальной психологией, то я описал бы рациональные типы в обратном порядке, исходя от бессознательного и изображая их иррациональными. Это обстоятельство в значительной степени затрудняет изображение и уразумение психологических данностей и неизмеримо увеличивает возможность недоразумений. Споры, возникающие из этих недоразумений, по общему правилу безнадежны, ибо спорящие говорят мимо друг друга. Этот опыт дал мне еще одно лишнее основание для того, чтобы опираться в моем изображении на субъективно сознательную психологию индивида; ибо, таким образом, мы получаем, по крайней мере, одну определенную объективную опору, которая совершенно отпала бы, если бы мы захотели обосновать психологическую закономерность на бессознательном. Ведь в таком случае объект не имел бы голоса в обсуждении, ибо он обо всем знает более, нежели о своем собственном бессознательном. Тогда суждение было бы предоставлено исключительно одному наблюдателю — верная гарантия того, что он основывался бы на своей собственной, индивидуальной психологии и стал бы навязывать ее наблюдаемому. Этот случай, по моему мнению, имеет место как в психологии Фрейда, так и в психологии Адлера. Там индивид всецело отдан на усмотрение рассуждающего наблюдателя. Этого, однако, не может случиться, если за базу принимается сознательная психология наблюдаемого. *В этом случае он оказывается компетентным,* ибо *он один знает свои сознательные мотивы.*

Разумность сознательного жнзневедения у этих двух типов свидетельствует о сознательном исключении случайного и неразумного. Разумное суждение представляет собой в этой психологии силу, которая втискивает в определенные формы все беспорядочное и случайное в реальном процессе или, по крайней мере, старается втиснуть. Этим создается, с одной стороны, известный выбор среди жизненных возможностей, ибо сознательно принимается только то, что соответствует разуму, а с другой стороны, существенно ограничивается самостоятельность и влияние тех психических функций, которые служат восприятию происходящего вокруг. Это ограничение ощущения и интуиции, конечно, не абсолютно. Эти функции существуют, как и везде, но только их продукты подлежат выбору со стороны разумного суждения. Так, например, для мотивации образа действия решающим является не абсолютная сила ощущения, а суждение. Следовательно, воспринимающие функции в известном смысле разделяют судьбу чувственного процесса, в случаях первого типа, и судьбу мышления — в случаях второго типа. Они оказываются сравнительно вытесненными и поэтому находятся в менее дифференцированном состоянии. Это обстоятельство придает бессознательному обоих наших типов своеобразный отпечаток:

то, что эти люди делают сознательно и преднамеренно, то соответствует разуму (согласно с их разумом!), а то, что с ними случается, соответствует сущности инфантильно-примитивных ощущений, с одной стороны, а с другой стороны — сущности таких же интуиций. Я постараюсь изложить в следующих отделах то, что следует разуметь под этими понятиями. Во всяком случае то, что случается с этими типами, — иррационально (конечно, с их точки зрения!). Так как есть очень много людей, которые живут гораздо больше тем, что с ними случается, нежели тем, что они делают со своим разумным намерением, то легко может быть, что после тщательного анализа такой человек назовет оба наших типа иррациональными. Надо согласиться с ним, что бессознательное человека нередко производит гораздо более сильное впечатление, нежели его сознание, и что его поступки часто имеют значительно больший вес, нежели его разумные мотивации.

Рациональность обоих типов ориентирована объективно и зависит от объективно данного. Их разумность соответствует тому, что коллективно считается разумным. Субъективно они не считают разумным ничего, кроме того, что вообще признается разумным. Однако и разум в немалой своей части субъективен и индивидуален. В нашем случае эта часть вытеснена, и притом тем более, чем больше значение объекта. Поэтому субъект и субъективный разум всегда находятся под угрозой вытеснения, а когда они подпадают ему, то они оказываются под властью бессознательного, которое в этом случае имеет очень неприятные особенности. О его мышлении мы уже говорили. К этому присоединяются примитивные ощущения, обнаруживающиеся в виде компульсивных ощущений, например в виде навязчивой жажды наслаждений, которая может принимать всевозможные формы; к этому присоединяются и примитивные интуиции, которые могут стать настоящим мучением для самого субъекта и для его среды. Все неприятное и мучительное, все отвратительное, уродливое или дурное выслеживается чутьем и предполагается во всем, и притом в большинстве случаев дело сводится к полуистинам, которые, как ничто другое, способны вызвать недоразумения самого ядовитого свойства. Вследствие сильного влияния, идущего со стороны оппонирующих бессознательных содержаний, неизбежно возникает частое нарушение сознательных правил разума, а именно обнаруживается замечательная привязанность к случайностям, которые приобретают компульсивное влияние или благодаря силе вызываемых ими ощущений, или благодаря их бессознательному значению.

6. Ощущение

В экстравертной установке ощущение обусловлено преимущественно объектом. В качестве чувственной перцепции ощущение естественным образом зависит от объекта. Но оно так же естественно зависит и от субъекта; поэтому существует и субъективное ощущение, которое по

роду своему совершенно отличается от объективного ощущения. В экстравертной установке субъективная сторона ощущения, поскольку речь идет о сознательном применении его, задержана или вытеснена. Точно так же ощущение, как иррациональная функция, оказывается сравнительно вытесненным, когда первенство принадлежит мышлению или чувству, то есть оно сознательно функционирует лишь в той мере, в какой сознательная, рассуждающая установка позволяет случайным восприятиям превращаться в содержания сознания, иными словами, поскольку она их реализует. Конечно, функция чувственного восприятия sensu strictiori абсолютна; так, например, все видится и слышится, поскольку это физиологически возможно, однако не все доходит до того порога, которого перцепция должна достигнуть для того, чтобы она была апперципирована. Это изменяется, когда примат не принадлежит никакой иной функции, кроме самого ощущения. В этом случае ничего не исключается и не вытесняется при ощущении объекта (за исключением субъективной стороны, как уже указано выше).

Ощущение определяется преимущественно объектом, и те объекты, которые вызывают наиболее сильное ощущение, являются решающими для психологии индивида. Вследствие этого возникает ярко выраженная сенсуозная (чувственная) связанность с субъектом. Поэтому ощущение есть жизненная функция, наделенная самым сильным жизненным влечением. Поскольку объекты вызывают ощущения, они считаются значимыми и, насколько это вообще возможно при посредстве ощущений, они всецело воспринимаются в сознание, независимо от того, подходящи они с точки зрения разумного суждения или нет. Критерием их ценности является единственно та сила ощущения, которая обусловлена их объективными свойствами. Вследствие этого все объективные процессы вступают в сознание, поскольку они вообще вызывают ощущения. Однако в экстравертной установке только конкретные, чувственно воспринимаемые объекты или процессы вызывают ощущения, и притом исключительно такие, которые каждый повсюду и во все времена ощутил бы в качестве конкретных. Поэтому индивид ориентирован по чисто чувственной фактической данности. Функции, слагающие суждения, стоят ниже конкретного факта ощущения и поэтому имеют свойства менее дифференцированных функций, то есть отличаются известной негативностью с инфантильно-архаическими чертами. Естественно, что вытеснение сильнее всего поражает ту функцию, которая противоположна ощущению, а именно функцию бессознательного восприятия — интуицию.

7. Экстравертный ощущающий тип

Нет такого человеческого типа, который мог бы сравниться в реализме с экстравертным ощущающим типом. Его объективное чувство факта чрез-

вычайно развито. Он в течение жизни накапливает реальные наблюдения над конкретным объектом, и чем ярче он выражен, тем меньше он пользуется своим опытом. В некоторых случаях его переживание вообще не становится тем, что заслуживало бы названия «опыта». То, что он ощущает, служит ему в лучшем случае проводником, ведущим его к новым ощущениям, и все новое, что входит в круг его интересов, приобретено на пути ощущения и должно служить этой цели. Таких людей будут хвалить как разумных, поскольку люди склонны считать ярко выраженное чувство чистого факта за нечто очень разумное. В действительности же такие люди отнюдь не очень разумны, ибо они подвержены ощущению иррациональной случайности совершенно так же, как и ощущению рационального свершения. Такой тип — тут, по-видимому, речь часто идет о мужчинах, — конечно, не предполагает, что он «подвержен» ощущению. Напротив, он встретит такое выражение насмешливой улыбкой, как совсем неуместное, ибо для него ощущение есть конкретное проявление жизни; оно означает для него полноту действительной жизни. Его желание направлено на конкретное наслаждение, так же как и его моральность. Ибо истинное наслаждение иметь свою особую мораль, свою особую умеренность и закономерность, свою самоотрешенность и готовность к жертве. Такой человек отнюдь не должен быть чувственным варваром; он может дифференцировать свое ощущение до высшей эстетической чистоты, ни разу не изменив даже в самом абстрактном ощущении своему принципу объективного ощущения. Книга Вульфена (Wulfen) «Руководство к беззастенчивому наслаждению жизнью» является неприкрашенной исповедью такого типа. Под таким углом зрения эта книга кажется мне заслуживающей прочтения.

На более низкой ступени этот тип является человеком осязаемой действительности, без склонности к рефлексии и без властолюбивых намерений. Его постоянный мотив в том, чтобы ощущать объект, иметь чувственные впечатления и по возможности наслаждаться. Это человек, не лишенный любезности; напротив, он часто отличается отрадной и живой способностью наслаждаться; по временам он бывает веселым собутыльником, иногда он выступает как обладающий вкусом эстет. В первом случае великие проблемы жизни зависят от более или менее вкусного обеда, во втором случае он обладает хорошим вкусом. Если он ощущает, то этим все существенное для него сказано и исполнено. Для него ничего не может быть выше конкретности и действительности; предложения, стоящие за этим или выше этого, допускаются лишь постольку, поскольку они усиливают ощущение. При этом совсем не надо, чтобы они усиливали ощущения в приятном смысле, ибо человек этого типа не простой сластолюбец, он только желает наиболее сильных ощущений, которые он, согласно с его природой, всегда должен получать извне. То, что приходит изнутри, кажется ему болезненным и негодным. Поскольку он мыслит и чувствует, он всегда все сводит к объективным основам, то есть

к влияниям, приходящим от объекта, не останавливаясь перед самым сильным нажимом на логику. Осязаемая действительность при всех обстоятельствах дает ему возможность свободно вздохнуть. В этом отношении он отличается легковерием, превышающим всякое ожидание. Психогенный симптом он, не задумываясь, отнесет к низкому стоянию барометра, а наличность психического конфликта представляется ему, напротив, болезненной мечтой. Любовь его несомненно основывается на чувственных прелестях объекта. Поскольку он нормален, постольку он оказывается замечательно приноровленным к данной действительности, — «замечательно» потому, что это всегда заметно. Его идеалом является фактическая данность, в этом отношении он полон внимания. У него нет «идейных» идеалов, поэтому у него нет и оснований сколько-нибудь чуждаться фактической действительности. Это выражается во всех внешних проявлениях. Он одевается хорошо, соответственно со своими средствами, у него хорошо едят и пьют, удобно сидят, или по крайней мере дается понять, что его утонченный вкус имеет основание ставить некоторые требования к окружающей среде. Он даже доказывает, что ради стиля безусловно стоит приносить некоторые жертвы.

Но чем больше ощущение преобладает, так что ощущающий субъект исчезает за чувственным впечатлением, тем неприятнее становится этот тип. Он превращается или в грубого искателя наслаждений, или в беззастенчивого, рафинированного эстета. Насколько необходимым становится для него тогда объект, настолько же объект и обесценивается как нечто существующее в себе самом и через себя самого. Объект подвергается вопиющему насилию и выжиманию, ибо он пользуется объектом вообще лишь как поводом для ощущений. Связанность с объектом доводится до крайности. Но тем самым и бессознательное лишается компенсирующей роли и вынуждается к явной оппозиции. Прежде всего заявляют о себе вытесненные интуиции, и притом в форме проекций на объект. Возникают самые причудливые предчувствия; если речь идет о сексуальном объекте, то большую роль играют фантазии ревности, а также и состояние страха. В более тяжелых случаях развиваются разного рода фобии, и в особенности навязчивые симптомы. Патологические содержания имеют заслуживающий внимания характер ирреальности, нередко с моральной и религиозной окраской. Нередко развивается хитрое крючкотворство, мелочная до смешного мораль и примитивная, суеверная и «магическая» религиозность, возвращающаяся к диким ритуалам. Все это возникает из вытесненных, менее дифференцированных функций, которые в таких случаях резко противостоят сознанию и проявляются тем ярче потому, что они, по-видимому, бывают основаны на нелепейших предположениях, в полной противоположности с сознательным чувством действительности. В этой второй личности вся культура чувства и мышления оказывается извращенной в болезненную примитивность;

разум становится умничанием и расходуется на мелочные различения; мораль оказывается праздным морализированием и явным фарисейством; религия превращается в нелепое суеверие; интуиция, этот высокий дар человека, вырождается в личную причуду, в обнюхивание каждого угла и, вместо того чтобы идти вширь, забирается в теснины слишком человеческой мелочности.

Специфически навязчивый (компульсивный) характер невротических симптомов представляет собой бессознательное восполнение к сознательной моральной непринужденности, свойственной исключительно ощущающей установке, которая с точки зрения рационального суждения без выбора воспринимает все происходящее. Если даже отсутствие предпосылок у ощущающего типа совсем не означает абсолютной беззаконности или безграничности, то все же у этого типа отпадает очень существенное ограничение, исходящее от суждения. Но рациональное суждение есть некое сознательное принуждение, которое рациональный тип возлагает на себя добровольно. Это принуждение обрушивается на человека ощущающего типа — из бессознательного. Кроме того, связанность с объектом у рационального типа отнюдь не имеет столь же большого значения — именно благодаря наличию суждения, — как то безусловное отношение, в котором ощущающий тип стоит к объекту. Поэтому когда его установка достигает ненормальной односторонности, тогда ему грозит опасность подпасть под власть бессознательного в той же мере, в какой он сознательно привязан к объекту. Если однажды он заболевает неврозом, то его гораздо труднее лечить разумным способом, ибо те функции, к которым обращается врач, находятся у него в относительно недифференцированном состоянии и поэтому оказываются малонадежными или даже вовсе ненадежными. Нередко приходится производить аффективные нажимы для того, чтобы заставить его осознать что-либо.

8. Интуиция

Интуиция как функция бессознательного восприятия обращена в экстравертной установке всецело на внешние объекты. Так как интуиция есть, по существу, бессознательный процесс, то сущность ее очень трудно постигается сознанием. В сознании интуитивная функция представлена в виде известной выжидательной установки, известного созерцания и всматривания, причем всегда только последующий результат может установить, сколько было «всмотрено» в объект и сколько действительно было в нем «заложено». Подобно тому как ощущение, если оно имеет примат, не есть только реактивный, в дальнейшем безразличный для объекта процесс, а, напротив, есть известная активность, захватывающая объект и придающая ему форму, так и интуиция не есть только восприятие, только созерцание, но активный, творческий процесс, который

столько же вносит в объект, сколько извлекает из него. Подобно тому как он бессознательно извлекает свое воззрение, так он, бессознательно же, производит некое действие в объекте.

Первичная функция интуиции заключается, однако, в простой передаче образов или наглядных представлений об отношениях и обстоятельствах, которые с помощью других функций или совсем недостижимы, или могут быть достигнуты лишь на далеких окольных путях. Эти образы имеют ценность определенных познаний, которые решающим образом влияют на деятельность, поскольку главный вес принадлежит интуиции. В этом случае психическое приспособление основывается почти исключительно на интуиции. Мышление, чувство и ощущение оказываются сравнительно вытесненными, причем больше всего этому подвергается ощущение, потому что оно в качестве сознательной чувственной функции более всего мешает интуиции. Ощущение нарушает чистое, непредвзятое, наивное созерцание назойливыми чувственными раздражениями, которые направляют взор на физическую поверхность, то есть именно на те вещи, за которые интуиция старается проникнуть. Так как интуиция при экстравертной установке направляется преимущественно на объект, то она, в сущности, очень приближается к ощущению, ибо выжидательная установка, обращенная на внешние объекты, может с почти столь же большой вероятностью пользоваться и ощущением. Но для того чтобы интуиция могла осуществиться, ощущение должно быть в большей мере подавлено. Под ощущением я в этом случае разумею простое и непосредственное чувственное ощущение как резко очерченную физиологическую и психическую данность. Это надо с самого начала отчетливо установить, ибо, если я спрошу интуитивного, по чему он ориентируется, он начнет говорить мне о вещах, которые как две капли воды похожи на чувственные ощущения. Он будет даже часто пользоваться выражением «ощущение». И действительно, у него есть ощущения, но он ориентируется не по самим ощущениям; они являются для него лишь точкой опоры для созерцания. Они выбраны им на основании бессознательной предпосылки. Главный вес принадлежит не самому физиологически сильному ощущению, но какому-нибудь другому, которое значительно повышается в своей ценности благодаря бессознательной установке интуитивного человека. От этого оно получает при известных условиях главную ценность и его сознанию представляется так, будто оно есть чистое ощущение. Но фактически это не так.

Подобно тому как ощущение при экстравертной установке стремится достигнуть самой подлинной фактичности, потому что лишь этим вызывается видимость полной жизни, так интуиция стремится ухватить наибольшую полноту *возможностей*, ибо созерцание возможностей наиболее удовлетворяет *интуицию*. Интуиция стремится к открытию возможностей в объективно данном, поэтому она в качестве добавочной, подчиненной функции (именно когда примат ей не принадлежит) является тем вспо-

могательным средством, которое действует автоматически, когда ни одна из других функций не способна открыть выход из положения, со всех сторон загороженного. Если примат принадлежит интуиции, то все обыкновенные жизненные ситуации представляются так, как если бы они были замкнутыми пространствами, которые интуиция должна отомкнуть. Она постоянно ищет исходов и новых возможностей внешней жизни. Каждая жизненная ситуация в самый краткий срок становится для интуитивной установки тюрьмой, гнетущей цепью, заставляющей искать освобождения и разрешения. Временами объекты представляются почти преувеличенно ценными, именно тогда, когда им предстоит служить разрешению, освобождению, нахождению новой возможности. Но стоит им сослужить свою службу в качестве новой ступени или моста, как они, по-видимому, лишаются вообще всякой ценности и отбрасываются в качестве обременительного придатка. Факт имеет значение лишь постольку, поскольку он открывает новые возможности, уходящие за пределы самого факта и освобождающие от него индивида. Всплывающие возможности суть принудительные мотивы, от которых интуиция не может уклониться и для которых она жертвует всем остальным.

9. Экстравертный интуитивный тип

Там, где преобладает интуиция, обнаруживается своеобразная психология, которую сразу можно узнать. Так как интуиция ориентируется по объекту, то заметна сильная зависимость от внешних ситуаций, однако род этой зависимости вполне отличается от зависимости отличающего типа. Интуитивный человек никогда не находится там, где пребывают общепризнанные реальные ценности, но всегда там, где имеются возможности. У него тонкое чутье для всего, что зарождается и имеет будущее. Он никогда не находится в условиях устойчивых, издавна существующих и хорошо обоснованных, имеющих общепризнанную, но ограниченную ценность. Так как он всегда находится в поисках за новыми возможностями, то в устойчивых условиях он рискует задохнуться. Правда, он очень интенсивно берется за новые объекты и пути, подчас даже с чрезвычайным энтузиазмом, но, как только размер их установлен и нельзя уже предвидеть в дальнейшем их значительного развития, он тотчас же хладнокровно бросает их без всякого пиетета и, по-видимому, даже не вспоминает больше о них. Пока существует какая-нибудь возможность, интуитивный прикован к ней как бы силой рока. Кажется, как будто бы вся его жизнь растворяется в новой ситуации. Создается впечатление — и он сам разделяет его, — как будто он только что достиг поворота в своей жизни и как будто он отныне не способен ни мыслить, ни чувствовать ничего другого. Как бы это ни было разумно и целесообразно и если бы даже всевозможные аргументы говорили в пользу

устойчивости, ничто не удержит его от того, чтобы в один прекрасный день не усмотреть тюрьму в той самой ситуации, которая казалась ему освобождением и спасением. И сообразно с этим он и начинает поступать с нею. Ни разум, ни чувство не могут его удержать или отпугнуть от новой возможности, даже если она иногда идет вразрез с его прежними убеждениями. Мышление и чувствование, эти неизбежные компоненты убеждения, являются у него менее дифференцированными функциями, которые не имеют решающего веса и поэтому не способны противопоставлять силе интуиции упорное сопротивление. И все-таки только эти функции могут действенно компенсировать примат интуиции, давая интуитивному суждение, которого он как тип совершенно лишен. Мораль интуитивного не интеллектуальна и не чувствительна; у нее своя собственная мораль, а именно верность своему созерцанию и добровольное подчинение его власти. Он мало считается с благополучием окружающей среды. Физическое благосостояние окружающих, как и его собственное, не является для него веским аргументом. Столь же мало у него уважения к убеждениям и жизненным привычкам окружающих, так что нередко его считают безнравственным и беззастенчивым авантюристом. Так как его интуиция занимается внешними объектами и чутьем выискивает внешние возможности, то он охотно берется за такие профессии, где он может развить свои способности наиболее многосторонне. К этому типу принадлежат многие биржевые дельцы, «акулы» бизнеса, продюсеры, политики и т. д. Этот тип встречается, по-видимому, еще чаще среди женщин, чем среди мужчин. В этом случае интуитивная деятельность обнаруживается гораздо меньше в профессиональной сфере, чем в общественной жизни. Такие женщины умеют использовать все социальные возможности, умеют завязывать общественные связи, разыскивать мужчин, располагающих различными возможностями, и все с тем, чтобы снова все бросить ради какой-нибудь новой возможности.

Без дальнейших объяснений понятно, что такой тип имеет чрезвычайное значение как в народном хозяйстве, так и в строительстве культуры. Если у него хорошие задатки, то есть если установка его не слишком эгоистична, то он может оказать необыкновенные услуги в качестве инициатора или, по крайней мере, поборника всяких начинаний. Он естественный ходатай всякого имеющего будущность меньшинства. Так как он (если он установлен не столько на вещи, сколько на людей), предугадывая, постигает в них известные способности и полезности, то он способен так же «создавать» людей. Никто не может лучше его подбодрить своих ближних или воодушевить их на новое дело, даже если он бросит его уже послезавтра. Чем сильнее его интуиция, тем более его эго сливается с увиденной возможностью. Он оживляет ее, он выводит ее наглядно и с убеждающей теплотой, он, так сказать, воплощает ее. Это не актерство с его стороны, это его судьба.

Такая установка имеет и свои большие опасности, ибо интуитивный слишком легко растрачивает свою жизнь, ибо он оживляет людей и вещи и распространяет вокруг себя некую полноту жизни, которую, однако, проживает не он, а другие. Если бы он мог остаться у дела, то пожал бы и плоды своего труда; но ему слишком скоро приходится мчаться за новой возможностью и покидать свои, только что засаженные поля, с которых другие соберут урожай. В конце концов он уходит ни с чем. Но если интуитивный доходит до этого, то и бессознательное его восстает против него. Бессознательное интуитивного имеет некоторое сходство с бессознательным ощущающего типа. Мышление и чувственный процесс сравнительно вытеснены у него и образуют в бессознательном инфантильно-архаические мысли и чувства, которые можно сравнивать с таковыми же у противоположного типа. Они проявляются также в форме интенсивных проекций и оказываются столь же нелепыми, как и проекции ощущающего типа; но только, как мне кажется, они лишены мистического характера; в большинстве случаев они касаются конкретных, квазиреальных вещей, как то: сексуальность, финансовые и другие предвосхищения, например предчувствие болезни. Это различие возникает, по-видимому, из вытесненных ощущений реальности. Эти последние обычно обнаруживаются также и в том, что интуитивный внезапно пленяется в высшей степени неподходящей женщиной или в случае женщины неподходящим мужчиной, и притом вследствие того обстоятельства, что эти лица затронули в нем/ней архаическую сферу ощущений. Из этого вырастает бессознательная навязчивая прикрепленность к объекту, отличающаяся в большинстве случаев несомненной безнадежностью. Такой случай является уже симптомом навязчивости, тоже безусловно характерным для этого типа. Он претендует на такую же свободу и несвязанность, как и ощущающий тип, ибо он подвергает свои решения не рациональному суждению, а исключительно и единственно восприятию случайных возможностей. Он освобождает себя от ограничений, идущих от разума, и поэтому в неврозе подпадает под власть бессознательного принуждения, умничанья, педантического резонерства и навязчивой привязанности к ощущению объекта. Сознательно он обращается с ощущением и с ощущаемым объектом свысока, с чувством собственного превосходства и беззастенчиво. Не то чтобы он считал себя беззастенчивым и вышестоящим, но он просто не видит объекта, который все могут видеть, и проходит мимо него, подобно ощущающему типу; но только последний не видит души объекта. За это объект впоследствии мстит, и притом в форме ипохондрических навязчивых идей, фобий и всевозможных нелепых телесных ощущений.

10. Общий обзор экстравертных иррациональных типов

Я обозначаю оба очерченных типа как *иррациональные* на том уже указанном основании, что они основывают весь свой образ действия не

на суждении разума, а на абсолютной силе восприятия. Их восприятие просто обращено на то, что происходит и что не подлежит выбору на основании суждения. В этом отношении два последних типа имеют значительное превосходство над двумя первыми типами — типами суждения. Объективно происходящее закономерно и случайно. Поскольку оно закономерно — оно доступно разуму; поскольку оно случайно — оно разуму недоступно. Можно было бы сказать и наоборот: в происходящем мы называем закономерным то, что представляется таковым нашему разуму, и случайным то, в чем мы не можем открыть закономерности. Постулат универсальной закономерности остается постулатом только нашего разума, но отнюдь не является постулатом наших функций восприятия. Так как они совсем не основываются на принципе разума и его постулата, то они по существу своему иррациональны. Поэтому я и обозначаю типы восприятия по их существу как иррациональные. Но было бы совершенно неверно в силу этого истолковывать эти типы как «неразумные», потому что они ставят суждение ниже восприятия. Они просто в высокой степени *эмпиричны;* они основываются исключительно на опыте, и даже столь исключительно, что в большинстве случаев их суждение не может поспевать за опытом. Однако, несмотря на это, функции суждения существуют, но только они большей частью влачат бессознательное существование. Поскольку бессознательное, несмотря на свою оторванность от сознательного субъекта, все-таки снова проявляется, постольку и в жизни иррациональных типов замечаются ярко выраженные суждения и акты выбора в форме явного умничанья, бессердечных рассуждений и, по-видимому, преднамеренного выбора среди людей и ситуаций. Эти черты имеют инфантильный или же примитивный отпечаток; иногда они замечательно наивны, иногда беззастенчивы, резки и насильственны. Человеку, установленному рациональным, легко могло бы показаться, что эти люди, по их настоящему характеру, рационалистичны и преднамеренны в дурном смысле слова. Однако такое суждение было бы применимо только к их бессознательному, а отнюдь не к их сознательной психологии, которая всецело установлена на восприятие и благодаря своему иррациональному существу совершенно недоступна для разумного суждения. Рационально установленному человеку может в конце концов показаться, что такое накопление случайностей вообще не заслуживает названия «психология». За такое обесценивающее суждение иррациональный платит той же монетой: он смотрит на рационалиста как на что-то полуживое, единственная жизненная цель которого состоит в том, чтобы налагать цепи разума на все живое и душить его за горло суждениями. Это, конечно, резкие крайности, но они встречаются.

Суждение рационалиста легко могло бы изобразить иррационального как рационалиста второго сорта, именно если его понимать на основании того, что с ним происходит. Дело в том, что с ним происходит не слу-

чайное, — в этом он мастер; разумное суждение и разумное намерение — вот на что он наталкивается. Для рационального это факт почти непостижимый, немыслимость которого может сравниться лишь с удивлением иррационального человека, нашедшего кого-нибудь, кто ставит идеи разума выше живого и действительного происшествия. Нечто подобное кажется ему почти невероятным. Обычно бывает уже совершенно безнадежным, если попытаться поднести ему нечто принципиальное в этом направлении, ибо рациональное объяснение настолько же незнакомо ему и даже противно, насколько немыслимо показалось бы рационалисту заключить контракт без обмена мнениями и обязательствами.

Этот пункт приводит меня к проблеме психических отношений между представителями разных типов. Психическое отношение обозначается в современной психиатрии термином «раппорт», заимствованным у французской гипнотической школы. Раппорт состоит прежде всего *в чувстве существующего согласия,* несмотря на признанное различие. Даже признание существующих различий, если только оно обоюдное, есть уже раппорт, чувство согласия. Если мы при случае осознаем это чувство в более высокой мере, то мы откроем, что это не просто чувство, не поддающееся в своих свойствах дальнейшему анализу, но также и постижение, или содержание, познание, передающее пункты соглашения в мыслительной форме. Это рациональное изображение применимо исключительно к рационалисту, а отнюдь не к иррациональному человеку, ибо его раппорт основан вовсе не на суждении, а на параллельности свершающегося и живых происшествиях вообще. Его чувство согласия есть совместное восприятие какого-нибудь ощущения или интуиции. Рациональный сказал бы, что раппорт с иррациональным основан на чистой случайности; если случайно объективные ситуации согласуются между собой, тогда и осуществляется нечто вроде человеческого отношения, но никто не знает, каково будет значение и какова длительность этого отношения. Для рационалиста часто бывает прямо мучительна мысль, что отношение длится как раз лишь до тех пор, пока внешние обстоятельства случайно допускают такую совместность. Это представляется ему не особенно человечным, тогда как иррациональный именно в этом случае усматривает особенно красивую человечность. Результатом этого является то, что они смотрят друг на друга как на людей, лишенных отношений, как на людей, на которых нельзя положиться и с которыми совсем невозможно по-настоящему ужиться. Однако к такому результату можно прийти лишь тогда, если сознательно попытаться отдать себе отчет в своих отношениях к ближнему. Но такая психологическая добросовестность не очень обыкновенна, поэтому часто оказывается, что, несмотря на абсолютное различие в точках зрения, все-таки устанавливается нечто вроде раппорта, и притом таким образом: первый, с молчаливой проекцией, предполагает, что второй в существенных пунк-

тах имеет такое же мнение; а второй предчувствует или ощущает объективную общность, о которой, однако, первый сознательно и представления не имеет и наличность которой он тотчас же начал бы отрицать, совершенно так же как второму никогда и в голову не могло бы прийти, что его отношение покоится на общности мнений. Такой раппорт является наиболее частым; он основан на проекции, которая впоследствии становится источником недоразумений.

Психическое отношение в экстравертной установке регулируется всегда по объективным факторам, по внешним условиям. То, что человек есть внутри, никогда не имеет решающего значения. Для нашей современной культуры экстравертная установка по отношению к проблеме человеческих отношений является принципиально руководящей; встречается, конечно, и интровертный принцип, но его значение является исключением и апеллирует к терпимости современного поколения.

3. Интровертный тип

а) Общая установка сознания

Как я уже изложил в отделе *Введение* этой главы, интровертный тип отличается от экстравертного тем, что он ориентируется преимущественно *не* на объект и не на объективно данном, как экстравертный, а на субъективных факторах. В упомянутом отделе я, между прочим, показал, что у интровертного между восприятием объекта и его собственным действием вдвигается субъективное мнение, которое мешает действию принять характер, соответствующий объективно данному. Это, конечно, специальный случай, который приведен только для примера и должен служить лишь для простого наглядного пояснения. Само собою разумеется, что здесь мы должны найти более общие формулировки.

Правда, интровертное сознание видит внешние условия и тем не менее выбирает в качестве решающей субъективную детерминанту. Этот тип руководствуется, стало быть, тем фактором восприятия и познания, который представляет собою субъективную предрасположенность, воспринимающую чувственное раздражение. Два лица видят, например, один и тот же объект, но они никогда не видят его так, чтобы оба воспринятые ими образа были абсолютно тождественны. Совершенно независимо от различной остроты органов чувств и личного подобия часто существуют еще глубоко проникающие различия в способе и в мере психической ассимиляции перцепированного образа. Тогда как экстравертный тип всегда преимущественно ссылается на то, что приходит к нему от объекта, интровертный опирается преимущественно на то, что привносит к констелляции от себя внешнее впечатление в субъекте. В отдельном случае апперцепции различие может быть, конечно, очень тонким, но во

всей совокупности психологической экономии оно становится в высшей степени заметным, в особенности по тому эффекту, который оказывается на эго, в форме *резервата личности*. Скажу прямо с самого начала: я считаю принципиально вводящим в заблуждение и обесценивающим то мнение, которое вместе с Вейнингером характеризует эту установку как себялюбивую (philautisch), или автоэротическую, эгоцентрическую, или субъективистскую, или эгоистическую. Оно соответствует предубеждению экстравертной установки по отношению к природе интроверта. Никогда не следует забывать — а экстравертное воззрение забывает это слишком легко, — что всякое восприятие и познавание обусловлено не только объективно, но и субъективно. Мир существует не только сам по себе, но и так, как он мне является. Да, в сущности, у нас даже совсем нет критерия, который помог бы нам судить о таком мире, который был бы неассимилируем для субъекта. Упустить из виду субъективный фактор значило бы отрицать великое сомнение в возможности абсолютного познания. Это привело бы на путь того пустого и пошлого позитивизма, который обезобразил конец прошлого и начало нынешнего века, и вместе с тем к той интеллектуальной нескромности, которая предшествует грубости чувств и столь же тупоумной, сколь и претенциозной насильственности. Переоценивая способность к объективному познанию, мы вытесняем значение субъективного фактора, и даже прямо значение субъекта как такового. Но что такое субъект? Субъект есть человек, субъект — это мы. Это ненормально — забывать, что у познания есть субъект и что вообще нет познания, и поэтому нет для нас и мира, если кто-нибудь не говорит: «Я познаю», тем самым уже высказывая субъективную ограниченность всякого познания.

Это относится и ко всем психическим функциям: они имеют субъекта, который так же неизбежен, как и объект. Для нашей современной экстравертной оценки характерно, что слово «субъективно» в некоторых случаях звучит почти как порицание; а выражение «чисто субъективно» имеет всегда значение опасного оружия, предназначенного для удара по тому, кто не всецело убежден в безусловном превосходстве объекта. Поэтому нам необходимо выяснить, что разумеется в нашем исследовании под выражением «субъективно». Субъективным фактором я называю тот психологический акт или ту реакцию (Aktion oder Reaction), которые сливаются с воздействием объекта и дают тем самым начало новому психическому факту. И вот, поскольку субъективный фактор издревле и у всех народов Земли остается в высокой мере тождественным с самим собою — ибо элементарные восприятия и познания являются, так сказать, повсюду и во все времена одними и теми же, — постольку он оказывается такой же укоренившейся реальностью, как и внешний объект. Не будь это так, совсем нельзя было бы говорить о какой-либо длительной и, по существу, остающейся равной себе действительности, а соглашение с традициями было бы

невозможным делом. Поскольку, следовательно, и субъективный фактор есть нечто столь же неумолимо данное, как протяженность моря и радиус Земли, постольку и субъективный фактор притязает на все значение миро-определяющей величины, которая никогда и нигде не может быть скинута со счета. Субъективный фактор есть второй мировой закон, и тот, кто основывается на нем, тот имеет столь же верную, длительную и значащую основу, как и тот, кто ссылается на объект. Но как объект и объективно данное отнюдь не остаются всегда неизменными, ибо они подвержены бренности, равно как и случайности, так и субъективный фактор подлежит изменчивости и индивидуальной случайности. Вместе с тем и ценность его оказывается лишь относительной. Дело в том, что чрезмерное развитие интровертной точки зрения в сознании ведет не к лучшему и более значительному использованию субъективного фактора, но к искусственному субъектированию сознания, которое уже нельзя не упрекнуть в том, что оно «чисто субъективно». Таким путем возникает некая противоположность тому сознательному освобождению сознания от субъективности, которое встречается в преувеличенно экстравертной установке, заслуживающей *вейнингеровского* определения «себяненавистнической» (misautisch). Так как интровертная установка опирается на всюду наличное, в высшей степени реальное и абсолютно неизбежное условие психологического приспособления, то такие выражения, как «себялюбиво» («philautisch»), «эгоцентрично» и т. п., являются неуместными и негодными, потому что они вызывают предубеждение, будто речь идет всегда только о нашем любезном эго. Ничто не может быть превратнее такого предположения. Однако с ним приходится часто встречаться при исследовании суждений экстравертного об интровертном. Конечно, я совсем не хотел бы приписать эту ошибку каждому отдельному экстравертному человеку, а скорее отнести ее на счет общераспространенного в наше время экстравертного воззрения, которое не ограничивается экстравертным типом, а имеет столько же представителей и в другом типе, выступающем таким образом вполне против себя же самого. К этому последнему и даже с полным основанием относится упрек в том, что он изменяет своему собственному роду, тогда как первый тип не подлежит, по крайней мере, этому упреку.

В нормальном случае интровертная установка следует той, в принципе, наследственно данной психологической структуре, которая является величиной, присущей субъекту от рождения. Однако ее отнюдь не следует просто отождествлять с эго субъекта, что имело бы место при вышеупомянутых определениях; она есть психологическая структура субъекта *до* всякого развития его эго. Подлинный, лежащий в основе субъект, а именно самость, гораздо шире по объему, нежели эго, ибо самость включает в себя и бессознательное, тогда как эго есть, в сущности, центральный пункт сознания. Если бы эго было тождественно с самостью, то было бы непонятно, каким образом мы в сновидениях можем иногда выступать в совер-

шенно иных формах и значениях. Конечно, для интровертного является характерной особенностью то, что он, следуя столь же своей собственной склонности, сколько и общему предрассудку, смешивает свое эго со своей самостью и возводит эго в субъекта психологического процесса, чем он как раз и осуществляет вышеупомянутое болезненное субъективирование своего сознания, которое отчуждает его от объекта.

Психологическая структура есть то же самое, что Семон (Semon) назвал мнемой, а я *коллективным бессознательным.* Индивидуальная самость есть часть, или отрезок, или представитель некой разновидности, которая имеется всюду, во всех живых существах, и притом в соответственных градациях, и которая оказывается опять-таки врожденной каждому существу. Врожденный способ действия (acting) издревле известен как инстинкт или влечение; способ психического постижения объекта я предложил назвать *архетипом.* Я могу предположить общеизвестным, что следует понимать под инстинктом. Иначе обстоит дело с архетипами. Под архетипом я разумею то же самое, что я уже раньше, примыкая к Якобу Буркхардту, называл «первичным» или «исконным образом» (primordial) и описал в главе XI этого труда. Я должен отослать читателя к этой главе и особенно к параграфу «образ».

Архетип есть символическая формула, которая начинает функционировать всюду там, где или еще не существует сознательных понятий, или же где таковые по внутренним или внешним основаниям вообще невозможны. Содержания коллективного бессознательного представлены в сознании как ярко выраженные склонности и понимание вещей. Обычно они воспринимаются индивидом как обусловленные объектом, что, в сущности, ошибочно, ибо они имеют источником бессознательную структуру психики, а воздействие объекта их только вызывает. Эти субъективные склонности и понимание сильнее, чем влияние объекта; их психическая ценность выше, так что он становится над всеми впечатлениями. Как интроверту представляется непонятным, почему решающим всегда должен быть объект, так для экстраверта остается загадкой, почему субъективная точка зрения должна стоять выше объективной ситуации. В нем неизбежно возникает предположение, что интроверт есть или возмечтавший о себе эгоист, или доктринер-мечтатель. В Новейшее время он пришел бы к гипотезе, что интроверт находится под влиянием бессознательного комплекса вины. Этому предрассудку интроверт несомненно идет навстречу тем, что его определенный и сильно обобщающий способ выражаться, по-видимому, исключающий с самого начала всякое другое мнение, потворствует экстравертному предрассудку. Помимо этого, достаточно было бы одной решительности и непреклонности субъективного суждения, априори ставящего себя над всем объективно данным, чтобы вызвать впечатление сильного эгоцентризма. Против этого предрассудка у интровертного в большинстве случаев нет верного аргумента: дело в том, что он не знает о бессознатель-

ных, но вполне общезначимых предпосылках своего субъективного суждения или своих субъективных восприятий. Соответственно со стилем времени он ищет вне своего сознания, а не *за* своим сознанием. Если же он к тому же страдает легким неврозом, то это равносильно более или менее полному бессознательному тождеству эго с самостью, вследствие чего значение самости понижается до нуля, тогда как эго безмерно распухает. Тогда несомненная, мироопределяющая сила субъективного фактора втискивается в эго, что ведет к безмерному притязанию на власть и к прямо-таки неуклюжему эгоцентризму. Всякая психология, которая сводит сущность человека к бессознательному влечению к власти, имеет источником это начало. Многие безвкусицы у Ницше, например, обязаны своим существованием субъективизации сознания.

б) Бессознательная установка

Преобладание субъективного фактора в сознании означает недооценку объективного фактора. Объект не имеет того значения, которое ему, собственно, подобало бы иметь. Подобно тому как в экстравертной установке объект играет слишком большую роль, так в интровертной установке он не имеет достаточного голоса. По мере того как сознание интровертного субъективируется и отводит эго неподобающее значение, по мере этого объекту противопоставляется такая позиция, которая оказывается надолго совершенно несостоятельной. Объект есть величина, имеющая несомненную силу, тогда как эго есть нечто весьма ограниченное и неустойчивое. Было бы совсем другое дело, если бы объекту противопоставлялась самость. Самость и мир суть величины соизмеримые; поэтому нормальная интровертная установка имеет такое же право на существование и такое же значение, как и нормальная экстравертная установка. Но если эго приняло на себя притязания субъекта, то в качестве компенсации естественно возникает бессознательное усиление влияния объекта. Эта перемена обнаруживается в том, что, несмотря на иногда прямо-таки судорожное усилие, направленное на то, чтобы обеспечить за эго преобладание, объект и объективно данное оказывают слишком сильное влияние, которое оказывается тем более непобедимым, что оно овладевает индивидом и вследствие этого навязывается сознанию с непреодолимой силой. Вследствие неудовлетворительного отношения эго к объекту — ибо желание господствовать не есть приспособление — в бессознательном возникает компенсирующее отношение к объекту, которое в сознании утверждается как безусловная и не поддающаяся подавлению привязанность к объекту. Чем больше эго старается обеспечить за собой всевозможные свободы, независимость, отсутствие обязательств и всяческое преобладание, тем более оно попадает в рабскую зависимость от объективно данного. Свобода духа заковывается в цепи унизительной финансовой зависимости; независимый образ дей-

ствий раз за разом уступает, сломленный общественным мнением, моральное превосходство попадает в болото малоценных отношений, властолюбие завершается жалобной тоской — жаждой быть любимым. Бессознательное печется прежде всего об отношении к объекту, и притом таким образом, который способен самым основательным образом разрушить в сознании иллюзию власти и фантазию превосходства. Объект принимает ужасающие размеры, несмотря на сознательное уничижение его. Вследствие этого эго начинает еще сильнее работать над отрывом от объекта и стремится к властвованию над ним. В конце концов эго окружает себя форменной системой страхующих средств (как то верно описал Адлер), которые стараются сохранить хотя бы иллюзию преобладания. Но этим интровертный вполне отделяет себя от объекта и совершенно истощается, с одной стороны, в изыскании оборонительных мер, а с другой стороны, в бесплодных попытках импонировать объекту и проложить себе дорогу. Но эти усилия постоянно пересекаются с теми подавляющими впечатлениями, которые он получает от объекта. Против его воли объект настойчиво импонирует ему, он вызывает в нем самые неприятные и длительные аффекты и преследует его на каждом шагу. Он постоянно нуждается в огромной внутренней работе, чтобы быть в состоянии «держаться». Поэтому типичной для него формой невроза является *психастения,* болезнь, отличающаяся, с одной стороны, большой сенситивностью, а с другой стороны, большой истощаемостью и хроническим утомлением.

Анализ личного бессознательного дает множество властолюбивых фантазий, соединенных со страхом перед могущественно оживленными объектами, жертвой которых интроверт легко и становится. Дело в том, что из боязни перед объектами развивается своеобразная трусость, мешающая отстаивать себя или свое мнение, ибо такой человек боится усиленного влияния со стороны объекта. На него наводят ужас потрясающие аффекты окружающих его лиц, и он еле может удержаться от страха при мысли подпасть под чужое влияние. Дело в том, что объекты имеют в его глазах ужасающие, мощные свойства, которые он сознательно не может подметить в них, но которые, как ему кажется, он воспринимает через свое бессознательное. Так как его сознательное отношение к объекту более или менее вытеснено, то оно проходит через бессознательное, где оно и снабжается его качествами. Эти качества суть прежде всего инфантильно-архаические. Вследствие этого его отношение к объекту становится примитивным и принимает все особенности, характеризующие примитивное отношение к объекту. Тогда бывает так, как если бы объект обладал магической силой. Незнакомые, новые объекты вызывают страх и недоверие, как если бы они таили в себе неведомые опасности; старые, традиционные объекты привязаны к его душе как бы невидимыми нитями; каждая перемена представляется нарушением или даже прямой опасностью, ибо

она, как ему кажется, свидетельствует о магической одушевленности объекта. Идеалом становится одинокий остров, где движется только то, чему позволено двигаться. Роман «Auch Einer» Ф. Вишера (*Vischer F.*, Leipzig, 1902) дает прекрасную возможность заглянуть в эту сторону интровертного состояния души и вместе с тем раскрывает и скрытую за ним символику коллективного бессознательного, которую я в этом описании типов оставляю в стороне, потому что она принадлежит не только типу, а является общераспространенной.

в) Особенности основных психологических функций в интровертной установке

1. Мышление

Описывая экстравертное мышление, я уже дал краткую характеристику интровертного мышления, на которую я здесь хотел бы еще раз сослаться. Интровертное мышление ориентируется прежде всего на субъективном факторе. Субъективный фактор представлен, по крайней мере, субъективным чувством направленности, которое в конечном счете определяет суждения. Иногда масштабом до известной степени служит и более или менее готовый образ. Мышление может быть занято конкретными или абстрактными величинами, но в решительный момент оно всегда ориентируется на субъективно данном. Следовательно, из конкретного опыта оно не ведет обратно к объективным вещам, а к субъективному содержанию. Внешние факты не являются причиной и целью этого мышления (хотя интровертный очень часто хотел бы придать своему мышлению такой вид), но это мышление начинается в субъекте и приводит обратно к субъекту, даже если оно делает широкие экскурсии в область реальных фактов. Поэтому оно в деле установления фактов имеет, главным образом, косвенную ценность, поскольку оно передает прежде всего новые воззрения и в гораздо меньшей мере знание новых фактов. Оно выдвигает вопросы и теории, оно открывает перспективы и направляет взор вглубь, но к фактам оно относится со сдержанностью. Оно принимает их в качестве иллюстрирующих примеров, однако они не должны преобладать. Оно собирает факты лишь в качестве доказательств, но никогда не ради их самих. Если же это случается, то только в виде комплимента в сторону экстравертного стиля. Для этого мышления факты имеют второстепенное значение, а преобладающую ценность имеет для него развитие и изложение субъективной идеи, изначального символического образа, который более или менее туманно вырисовывается пред его внутренним взором. Поэтому оно никогда не стремится к мысленной конкретной действительности в области мысли, а всегда к претворению темного образа в ясную идею. Оно хочет достигнуть фактической действительности, оно хочет видеть внешние факты, как они заполняют рамку его идеи, а творческая

сила его проявляется в том, что оно способно создать и ту идею, которая не была заложена во внешних фактах и все же является самым подходящим абстрактным выражением их; и его задача исполнена, если созданная им идея представляется как бы исходящей из внешних фактов и если она может быть доказана ими в своей верности.

Но сколь мало удается экстравертному мышлению извлекать из конкретных фактов прочное опытное понятие или создавать новые факты, столь же мало удается интровертному мышлению всегда претворять свой изначальный образ в приспособленную к фактам идею. Подобно тому как в первом случае чисто эмпирическое накопление фактов калечит мысль и душит смысл, так интровертное мышление обнаруживает опасную склонность втискивать факты в форму своего образа или, более того, игнорировать их, для того чтобы иметь возможность развернуть свой фантастический образ. В этом случае изображенная идея не сможет скрыть своего происхождения из темного архаического образа. Ей будет свойственна мифологическая черта, которую можно будет истолковать как «оригинальность», а в худших случаях как причудливость, ибо ее архаический характер, как таковой, не виден для ученого специалиста, не знакомого с мифологическими мотивами. Субъективная убедительность такой идеи обычно бывает велика, — вероятно, тем более велика, чем менее она входит в соприкосновение с внешними фактами. Хотя представителю идеи может казаться, будто его скудный фактический материал является основанием и причиной достоверности и значимости его идеи, однако на самом деле это не так, ибо идея извлекает свою убедительность из своего бессознательного архетипа, который, как таковой, имеет всеобщее значение и истину и будет истинным вечно. Однако эта истина столь всеобща и столь символична, что ей всегда нужно сначала вплестись в признанные или способные быть признанными познания данного момента, для того чтобы стать практической истиной, имеющей какую-нибудь жизненную ценность. Чем была бы, например, каузальность, которая не была бы нигде познаваема в практических причинах и практических действиях?

Это мышление легко теряется в необъятной истине субъективного фактора. Оно создает теории ради теории, как будто имея в виду действительные или, по крайней мере, возможные факты, однако с явной наклонностью перейти от идейного к чисто образному. Таким путем возникают, правда, воззрения, располагающие многими возможностями, из которых, однако, ни одна не становится действительностью, и в конце концов создаются образы, которые вообще не выражают больше никакой внешней действительности, а являются еще «только» символами того, что безусловно непознаваемо. Тем самым это мышление становится мистическим и совершенно настолько же бесплодным, как мышление, разыгрывающееся исключительно в рамках объективных фактов. Подобно тому как последнее опускается на уровень простого представления фактов, так первое улетучива-

ется, превращаясь в представление непредставимого, находящегося по ту сторону даже всякой образности. Представление фактов имеет неоспоримую истинность, ибо субъективный фактор исключен и факты доказываются из самих себя. Точно так же и представление непредставимого имеет субъективно непосредственную, убеждающую силу и доказывается своей собственной наличностью. Первое говорит: Est, ergo est; последнее же: Cogito, ergo cogito. Доведенное до крайности интровертное мышление доходит до очевидности своего собственного субъективного бытия; напротив, экстравертное мышление — до очевидности своего полного тождества с объективным фактом. Подобно тому как это последнее своим полным растворением в объекте отрицает само себя, так первое отрешается от всякого, какого бы то ни было содержания и довольствуется одной только своей наличностью. В обоих случаях ход жизни вытесняется этим из функции мышления в области других психических функций, которые до тех пор существовали в сравнительной неосознанности. Чрезвычайное оскудение интровертного мышления в отношении объективных фактов компенсируется обилием бессознательных фактов. Чем более сознание вместе с функцией мысли ограничивается самым малым и по возможности пустым кругом, который, однако, содержит в себе, по-видимому, всю полноту Божества, тем более бессознательная фантазия обогащается множеством архаически оформленных фактов, пандемониумом (адом, местообиталищем демонов) магических и иррациональных величин, принимающих особые лики, смотря по характеру той функции, которая прежде других сменяет функцию мышления в качестве носительницы жизни. Если это интуитивная функция, то «другая сторона» рассматривается глазами Кубина (*Kubin*. The other side) или Майринка (*Meyrink*. Das grime Gesicht). Если это функция чувства, то возникают неслыханные доселе, фантастические, чувствующие отношения и чувствующие суждения, имеющие противоречивый и непонятный характер. Если это функция ощущения, то внешние чувства открывают нечто новое, доселе никогда не испытанное, как в собственном теле, так и вне его. Более внимательное исследование этих изменений может без труда установить выступление примитивной психологии со всеми ее признаками. Конечно, испытанное не только примитивно, но и символично; и чем старше и первобытнее оно кажется, тем истиннее оно для будущего. Ибо все древнее в нашем бессознательном подразумевает нечто грядущее.

При обыкновенных условиях не удается даже переход на «другую сторону» (намек на книгу Kubin'a), не говоря уже о спасительном проходе через бессознательное. Переходу в большинстве случаев мешает сознательное противление против подчинения моего эго бессознательной фактической действительности и обусловливающей реальности бессознательного объекта. Такое состояние есть диссоциация, другими словами, невроз, имеющий характер внутреннего изнурения и прогрессивного мозгового истощения — характер психастении.

2. Интровертный мыслительный тип

Точно так же как Дарвина можно считать представителем нормального экстравертного мыслительного типа, так Канта, например, можно было бы охарактеризовать как противоположный нормальный, интровертный мыслительный тип. Как первый говорит фактами, так последний ссылается на субъективный фактор. Дарвин стремится на широкое поле объективной фактической действительности, Кант, напротив, отмежевывает себе область критики познания вообще. Если мы возьмем такого человека, как Кювье, и противопоставим его, например, Ницше, то противоположности обрисуются еще более резко.

Интровертный мыслительный тип характеризуется приматом описанного выше мышления. Он, как и параллельный ему экстравертный случай, находится под решающим влиянием идей, которые вытекают, однако, не из объективно данного, а из субъективной основы. Он, как и экстравертный, будет следовать своим идеям, но только в обратном направлении — не наружу, а вовнутрь. Он стремится к углублению, а не расширению. По этой основе он в высшей степени и характеристически отличается от параллельного ему экстравертного случая. То, что отличает другого, именно его интенсивная отнесенность к объекту, отсутствует у него иногда почти совершенно, как, впрочем, и у всякого неинтровертного типа. Если объектом является человек, то этот человек ясно чувствует, что он, собственно говоря, фигурирует здесь лишь отрицательно, то есть в более мягких случаях он чувствует себя лишним, в более резких случаях он чувствует, что его как мешающего просто отстраняют. Это отрицательное отношение к объекту — от безразличия до устранения — характеризует всякого интровертного и делает самое описание интровертного типа вообще крайне затруднительным. В нем все стремится к исчезновению и к скрытости. Его суждение является холодным, непреклонным, произвольным и ни с чем не считающимся, потому что оно менее относится к объекту, чем к субъекту. В нем нельзя прочувствовать ничего, что придавало бы объекту какую-нибудь более высокую ценность, но оно всегда скользит несколько поверх объекта и дает почувствовать превосходство субъекта. Вежливость, любезность и ласковость могут быть налицо, но нередко со странным привкусом какой-то боязливости, выдающей скрытое за ними намерение, а именно намерение обезоружить противника. Последний должен быть успокоен или умиротворен, ибо иначе он мог бы стать помехой. Объект, правда, не противник, но если он чувствителен, то ему дают почувствовать известное отстранение, а может быть, даже и не придают никакой цены.

Объект всегда подлежит некоторому пренебрежению, или же в худших случаях он окружается ненужными мерами предосторожности. Таким образом, этот тип охотно исчезает за облаком недоразумений, которое становится тем более густым, чем больше он, компенсируя, старается

с помощью своих неполноценных функций надеть маску некоторой общительности, которая, однако, нередко стоит в самом резком контрасте с его действительным существом. Если он уже при построении своего идейного мира не страшится даже самых смелых дерзаний и не воздерживается от мышления какой бы то ни было мысли — ввиду того, что она опасна, революционна, еретична и оскорбляет чувство, — то все же его охватывает величайшая робость, как только его дерзанию приходится стать внешней действительностью. Это противно его натуре. Если он даже и выпускает свои мысли в свет, то он не вводит их, как заботливая мать своих детей, а подкидывает их и, самое большее, сердится, если они не прокладывают себе дорогу самостоятельно. В этом ему приходит на помощь или его в большинстве случаев огромный недостаток практической способности, или его отвращение к какой бы то ни было рекламе. Если его продукт кажется ему субъективно верным и истинным, то он и должен быть верным, а другим остается просто преклониться пред этой истиной. Он вряд ли предпримет шаги, чтобы склонить кого-либо на свою сторону, особенно кого-нибудь, кто имеет влияние. А если он это делает, то в большинстве случаев он делает это так неумело, что достигает противоположных своему намерению результатов. С конкурентами в своей отрасли он обыкновенно терпит неудачу, ибо совсем не умеет приобретать их благосклонность; обычно он даже дает им понять, насколько они лишние для него. В преследовании своих идей он по большей части бывает упорен, упрям и не поддается воздействию. Странным контрастом тому является его внушаемость со стороны личных влияний. Стоит такому типу признать видимую неопасность какого-нибудь объекта, и он становится крайне доступным именно для менее ценных элементов. Они овладевают им со стороны бессознательного. Он позволяет грубо обращаться с собой и самым гнусным образом эксплуатировать себя, если только ему не мешают преследовать свои идеи. Он не видит, когда его грабят с тыла и вредят ему в практическом отношении, потому что его отношение к объекту является для него второстепенным, а объективная оценка его продукта остается у него бессознательной. Так как он додумывает свои проблемы по возможности до конца, то он осложняет их и поэтому остается в плену у всевозможных сомнений. Насколько ему ясна внутренняя структура его мыслей, настолько же ему неясно, куда и как они могут быть приспособлены к действительному миру. Он лишь с трудом может допустить, что вещи ясные для него могут быть неясными для других. Его стиль обыкновенно обременен всевозможными добавлениями, ограничениями, предосторожностями, сомнениями, проистекающими из его умственной осторожности. Работа у него идет с трудом.

Он или молчалив, или наталкивается на людей, которые его не понимают; таким путем он собирает доказательства непроходимой глупости людей. Если же его случайно однажды поймут, тогда он впадает в легковер-

ную переоценку. Он легко становится жертвой честолюбивых женщин, умеющих эксплуатировать его критическую беспомощность по отношению к объекту, — или же из него развивается холостяк-мизантроп с сердцем ребенка. Часто и его внешняя повадка бывает неловкой, например педантически заботливой, как бы не обратить на себя чрезмерного внимания, или же необычайно беспечной, детски наивной. В сфере своих специальных работ он вызывает самое резкое противоречие, с которым он не умеет ничего сделать, если только он не позволит своему примитивному аффекту вовлечь себя в полемику, столь же едкую, сколь и бесплодную. В более широком кругу его считают бесцеремонным и самовластным. Чем ближе его узнают, тем благоприятнее становится суждение о нем, и ближайшие к нему умеют в высшей степени ценить его интимность. Стоящим дальше он кажется щетинистым, неприступным и надменным, нередко также озлобленным — вследствие его неблагоприятных для общества предрассудков. В качестве педагога он не имеет большого влияния, так как он не знает ментальности своих учеников. Да и преподавание, в сущности говоря, совершенно не интересует его — разве только если оно станет для него случайно теоретической проблемой. Он плохой преподаватель, потому что во время преподавания он размышляет о материале преподавания и не довольствуется изложением его.

С усилением его типа убеждения его становятся все более косными и негибкими. Чужие влияния исключаются. С одной стороны, лично он становится несимпатичнее для тех, кто стоит дальше, с другой стороны, он становится зависимее от близких. Его речь становится более личной, более неестественной, его идеи углубляются, но в имеющемся еще материале не находят больше достаточного выражения. Недостаток возмещается эмотивностью и чувствительностью. Чужое влияние, которое он извне резко отклоняет, нападает на него изнутри, со стороны бессознательного, и он принуждает собирать доказательства против него, и притом против вещей, которые посторонним кажутся совершенно излишними. Так как вследствие недостатка отношения к объекту его сознание субъективируется, то ему кажется наиболее важным то, что втайне больше всего касается его *личности*. И он начинает смешивать свою субъективную истину со своей личностью. Правда, он лично ни на кого не будет производить давления в пользу своих убеждений, но он ядовито и лично набросится на всякую, даже самую справедливую, критику. Этим он постепенно и во всех отношениях изолирует себя. Его первоначально оплодотворяющие идеи становятся разрушительными, ибо они отравлены осадком горечи. По мере внешнего изолирования в нем растет борьба с бессознательными влияниями, которые понемногу начинают парализовывать его. Повышенная склонность к уединению должна защитить его от бессознательных воздействий, однако она обыкновенно еще глубже уводит его в конфликт, который внутренне изнуряет его.

Мышление интровертного типа направлено позитивно и синтетично к развитию идей, которые все более приближаются к вечной значимости исконных образов. Но если их связь с объективным опытом ослабевает, они становятся мифологическими и для данного времени неистинными. Поэтому и для современника это мышление ценно лишь до тех пор, пока оно находится в ясной и понятной связи с фактами, известными в данное время. Но если мышление становится мифологическим, тогда оно становится безразличным и вращается в самом себе. Противостоящие этому мышлению сравнительно бессознательные функции чувствования, или интуирования, или ощущения неполноценны и имеют примитивно экстравертный характер; этой бессознательной экстравертности следует приписать все тягостные влияния со стороны объекта, которым подвержен интровертный мыслительный тип. Меры самообороны и защиты сооружения, которыми такие люди обыкновенно окружают себя, достаточно известны, так что я могу избавить себя от их описания. Все это служит для отражения «магических» воздействий; сюда же относится и страх перед женским полом.

3. Чувство

Интровертное чувство в основе своей определено субъективным фактором. Для суждения, созданного чувством, это обусловливает столь же существенное отличие от экстравертного чувства, сколь существенно отличие интроверсии мышления от экстраверсии. Несомненно, это очень трудная задача — интеллектуально изобразить интровертный процесс чувства или дать хотя бы приблизительное описание его, хотя своеобразная сущность этого чувства безусловно бросается в глаза, если только вообще замечаешь его. Так как это чувство подчиняется главным образом субъективным предварительным условиям и занимается объектом лишь на втором плане, то оно выявляется гораздо меньше и обыкновенно так, что вызывает недоразумения. Это чувство, которое, по-видимому, обесценивает объекты и поэтому в большинстве случаев заявляет о себе в отрицательном смысле. О существовании положительного чувства можно, так сказать, лишь косвенно догадываться. Интровертное чувство старается не приноровиться к объективному, а поставить себя над ним, для чего оно бессознательно пытается осуществить лежащие в нем образы. Поэтому оно постоянно ищет не встречающегося в действительности образа, который оно до известной степени видело раньше. Оно как бы без внимания скользит над объектами, которые никогда не соответствуют его цели. Оно стремится к внутренней интенсивности, для которой объекты, самое большее, дают некоторый толчок. Глубину этого чувства можно лишь предугадывать, но ясно постигнуть ее нельзя. Оно делает людей молчаливыми и труднодоступными, ибо оно, подобно мимозе,

свертывается от грубости объекта, чтобы восчувствовать сокровенные глубины субъекта. Для обороны оно выдвигает отрицательные суждения чувства или поразительное равнодушие.

Изначальные образы, как известно, в той же степени являются идеями, сколь и чувствами. Поэтому такие основополагающие идеи, как Бог, свобода и бессмертие, имеют настолько же ценность чувства, насколько и значение идеи. Согласно этому можно было бы перенести на интровертное чувство все то, что было сказано об интровертном мышлении, с тем только, что здесь чувствуется все то, что там мыслится. Но тот факт, что мысли по общему правилу могут быть выражены более понятно, чем чувства, обусловливает то, что при такого рода чувствах нужна необычайная словесная или художественная способность выражения уже для того, чтобы хотя бы приблизительно изобразить или передать вовне их богатство. Если интровертное субъективное мышление вследствие своей неотнесенности лишь с трудом способно пробудить адекватное понимание, то в еще меньшей мере способно к этому субъективное чувство. Для того чтобы передать себя другим, оно должно найти внешнюю форму, способную, с одной стороны, воспринять соответствующим образом субъективное чувство и, с другой стороны, передать его своему ближнему так, чтобы в нем возник параллельный процесс. Благодаря относительно большому внутреннему (так же, как и внешнему) сходству между людьми такое воздействие может быть осуществлено, хотя бывает чрезвычайно трудно найти подходящую для чувства форму до тех пор, пока чувство ориентируется, главным образом, все еще по сокровищнице изначальных образов. Если же оно искажается эгоцентризмом, то оно становится несимпатичным, ибо в таком случае оно занимается преимущественно только своим эго. Тогда оно непременно вызывает впечатление сентиментального себялюбия, интересничанья и даже болезненного самолюбования. Как субъективированное сознание интровертного мыслителя стремится к абстракции абстракций и тем достигает лишь высшей интенсивности, в сущности, пустого мыслительного процесса, так эгоцентрическое чувство углубляется до бессодержательной страстности, которая чуствует только самое себя. Эта ступень мистически экстатична; она подготовляет переход к экстравертным функциям, которые были вытеснены чувством. Как интровертному мышлению противостоит примитивное чувство, которому объекты навязываются с магической силой, так интровертному чувству противостановится примитивное мышление, которое в смысле конкретицизма и рабской зависимости от фактов не имеет себе подобного. Чувство прогрессивно эмансипируется от отношения к объекту и создает себе лишь субъективно связанную свободу действия и совести, которая иногда отрекается от всего традиционного. Бессознательное же мышление тем сильнее подпадает под власть объективного.

4. Интровертный чувствующий тип

Примат интровертного чувства я встречал, главным образом, у женщин. К этим женщинам применима пословица «Тихие воды глубоки». В большинстве случаев они молчаливы, труднодоступны, непонятны, часто скрыты под детской или банальной маской, нередко также отличаются меланхолическим темпераментом. Они не блестят и не выступают вперед. Так как они преимущественно отдают себя руководству своего субъективного ориентированного чувства, то их истинные мотивы в большинстве случаев остаются скрытыми. Вовне они проявляют гармоническую стушеванность, приятное спокойствие, симпатичный параллелизм, который не стремится вызвать другого, произвести на него впечатление, переделать его или изменить. Если эта внешняя сторона выражена несколько ярче, то возникает легкое подозрение в безразличии или холодности, которое может дойти до подозрения в равнодушии к радостям и горестям других. Тогда ясно чувствуется отвращающееся от объекта движение чувства. У нормального типа это имеет место, правда, лишь тогда, когда объект каким-нибудь образом действует слишком сильно. Поэтому гармоническое сопровождение чувством со стороны этого типа имеет место лишь до тех пор, пока объект, пребывая в средних тонах чувства, следует своему собственному пути и не старается пересечь его пути. За настоящими эмоциями объекта этот тип не следует, он подавляет их и отклоняет или, лучше сказать, «охлаждает» их отрицательным суждением чувства. Хотя и имеется постоянная готовность спокойно и гармонично идти рука об руку, тем не менее к объекту не обнаруживается ни любезность, ни теплая предупредительность, а проявляется отношение, которое кажется безразличным: холодное, подчас даже отклоняющее обращение. Иногда объект начинает чувствовать, что все его существование излишне. По отношению к какому-нибудь порыву или проявлению энтузиазма этот тип сначала проявляет благосклонный нейтралитет, иногда с легким оттенком превосходства и критики, от которого у чувствительного объекта легко опускаются крылья. Напористая же эмоция может быть подчас резко и убийственно холодно отражена, если только она случайно не захватит индивида со стороны бессознательного, то есть, иными словами, не оживит какой-нибудь окрашенный чувством изначальный образ и тем самым не полонит чувство этого типа. Когда наступает такой случай, то женщина этого типа испытывает мгновенно просто-таки парализованность, против которой позднее непременно восстает тем более сильное противление, и это противление поразит объект в самое уязвимое его место. Отношение к объекту поддерживается по возможности в спокойных и безопасных средних тонах чувств, при упорном и строжайшем уклонении от страсти и ее безмерности. Поэтому выражение чувства остается скудным и объект длительно чувствует свою недооцененность, если он это осознает. Это, правда, не

всегда имеет место, ибо недочет очень часто остается бессознательным; однако, со временем, вследствие бессознательного требования чувства он развивает симптомы, вынуждающие усиленное внимание к себе.

Так как этот тип в большинстве случаев кажется холодным и сдержанным, то поверхностное суждение легко отрицает в нем всякое чувство. Но это в корне ложно, ибо чувства хотя и экстенсивны, но интенсивны. Они развиваются вглубь. В то время как, например, экстенсивное чувство сострадания обнаруживается в соответствующем месте в словах и действиях и быстро оказывается способным вновь освободиться от этого впечатления, интенсивное сострадание замыкается и воздерживается от всякого выражения и приобретает таким образом страстную глубину, которая вмещает в себя все страдание индивидуального мира и застывает в этом. При чрезмерном сострадании оно способно, быть может, прорваться и повести к поразительному поступку, который будет иметь, так сказать, героический характер, но к которому ни объект, ни субъект не сумеют найти правильного отношения. Вовне и для слепого глаза экстравертного человека такое сострадание кажется холодом, ибо оно не производит ничего видимого, а в невидимые силы экстравертное сознание не в состоянии верить. Такое недоразумение является характерным событием в жизни этого типа и обычно регистрируется как важный аргумент, свидетельствующий об отсутствии у него всякого, более глубокого чувствующего отношения к объекту. Но в чем состоит истинный предмет этого чувства, это даже нормальному типу дано лишь в виде предчувствия. Он выражает свою цель и свое содержание перед самим собой, быть может, в сокровенной и боязливо оберегаемой от взоров профана религиозности или же в поэтических формах, которые он столь же тщательно оберегает от неожиданного вторжения, не без тайного честолюбия, стремящегося таким образом установить превосходство над объектом. Женщины, имеющие детей, вкладывают многое из этого в них, тайно внушая им свою страстность.

Хотя у нормального типа указанная тенденция, стремящаяся к тому, чтобы тайно почувствованное было однажды открыто и явно поставлено над объектом или насильственно навязано ему, не играет вредной роли и никогда не приводит к серьезной попытке в этом направлении, однако кое-что из этого все-таки просачивается в личное воздействие на объект в форме некоторого, часто трудно определимого доминирующего влияния. Оно ощущается, например, как давящее или удушающее чувство, которое налагает какие-то цепи на окружающих. Благодаря этому такой тип приобретает некую таинственную силу, которая способна в высшей степени очаровать именно экстравертного мужчину, потому что она затрагивает его бессознательное. Эта сила исходит от восчувствованных, бессознательных образов, но легко относится сознанием к эго, вследствие чего это влияние ложно истолковывается в смысле личной тирании. Но если бессозна-

тельный субъект отождествляется с эго, тогда и таинственная сила интенсивного чувства превращается в банальное и претенциозное властолюбие, тщеславие и тираническое принуждение. Тогда слагается тип женщины, известный в неблагоприятном смысле своим беззастенчивым честолюбием и коварной жестокостью. Однако такой оборот приводит к неврозу.

Тип остается нормальным до тех пор, пока эго чувствует себя ниже уровня бессознательного субъекта и пока чувство раскрывает нечто более высокое и более властное, нежели эго. Хотя бессознательное мышление архаично, однако оно при помощи редукций успешно компенсирует случайные поползновения возвести эго до субъекта. Но если этот случай все-таки наступает вследствие совершенного подавления редуцирующих бессознательных влияний мысли, тогда бессознательное мышление становится в оппозицию и проецирует себя в объекты. От этого субъект, ставший эгоцентрическим, начинает испытывать на себе силу и значение обесцененных объектов. Сознание начинает чувствовать то, «что думают другие». Другие думают, конечно, всевозможные низости, замышляют зло, втайне подстрекают и интригуют и т. д. Все это субъект должен предотвратить, и вот он сам начинает превентивно интриговать и подозревать, подслушивать и комбинировать. До него доходят всевозможные слухи, и ему приходится делать судорожные усилия, чтобы по возможности превратить грозящее поражение в победу. Возникают бесконечные таинственные соперничества, и в этой ожесточенной борьбе человек не только не гнушается никакими дурными и низкими средствами, но употребляет во зло и добродетели, только для того, чтобы иметь возможность козырнуть. Такое развитие ведет к истощению. Форма невроза не столько истерична, сколько неврастенична; у женщин при этом часто страдает физическое здоровье, появляется, например, анемия со всеми ее последствиями.

5. Общий обзор интровертных рациональных типов

Оба предыдущих типа суть типы рациональные, ибо они основываются на функциях разумного суждения. Разумное суждение основывается не только на объективно данном, но и на субъективном. Преобладание того или другого фактора, обусловленное психическим расположением, существующим часто уже с ранней молодости, склоняет, правда, разум в ту или другую сторону. Ибо действительно разумное суждение должно было бы ссылаться как на объективный, так и на субъективный фактор, будучи способным отдать должное и тому и другому. Но это было бы идеальным случаем и предполагало бы равномерное развитие экстраверсии и интроверсии. Однако оба движения взаимно исключают друг друга, и, пока их дилемма существует, они несовместимы в порядке сосуществования, разве только в порядке последовательности. Поэтому при обычных условиях невозможен и идеальный разум. Рациональный тип всегда обладает типи-

чески видоизмененным разумом. Так, интровертные рациональные типы несомненно обладают разумным суждением, но только это суждение ориентируется преимущественно по субъективному фактору. При этом нет даже нужды нарушать правила логики, ибо односторонность заложена в предпосылке. Предпосылка и есть то преобладание субъективного фактора, которое имеется налицо до всяких выводов и суждений. Субъективный фактор выступает с самого начала как имеющий, само собою разумеется, более высокую ценность, нежели объективный. При этом, как уже сказано, речь идет отнюдь не о какой-то приписанной ценности, а о естественном предрасположении, существующем до всякой оценки. Поэтому суждение разума неизбежно представляется интровертному в нескольких оттенках иначе, нежели экстравертному. Так, например — чтобы привести самый общий случай, — интровертному представляется несколько более разумной та цепь умозаключений, которая ведет к субъективному фактору, чем та, которая ведет к объекту. Это в единичном случае сначала маловажное, почти незаметное различие ведет в больших размерах к непримиримым противоположностям, которые тем более раздражают, чем бессознательнее является в единичном случае то минимальное перемещение точки зрения, которое вызвано психологической предпосылкой. Главная ошибка, которая встречается при этом почти неизменно, состоит в том, что стараются указать ошибку в умозаключении, вместо того чтобы признать различие психологических предпосылок. Такое признание является трудным для всякого рационального типа, ибо оно подрывает якобы абсолютное значение его принципа и отдает его на усмотрение его врага, что равносильно катастрофе.

Интровертный тип подвержен этому недоразумению, может быть, даже больше, чем экстравертами; и не потому, чтобы экстравертный был для него более беспощадным или более критическим противником, чем он сам мог бы быть, но потому, что тот стиль эпохи, в котором он участвует, — против *него*. Не по отношению к экстравертному большинству, а по отношению к нашему общему западному мировоззрению он должен чувствовать свое меньшинство. Так как он по убеждению следует за общим стилем, то он подкапывается сам под себя, ибо современный стиль с его почти исключительным признанием видимого и осязаемого оказывается противным его принципу. Он вынужден обесценивать субъективный фактор вследствие его невидимости и заставлять себя следовать за экстравертной переоценкой объекта. Он сам слишком низко оценивает субъективный фактор и поэтому страдает от посещающего его чувства собственной неполноценности. Поэтому неудивительно, что именно в наше время и особенно в тех движениях, которые несколько обгоняют нашу современность, субъективный фактор обнаруживается в преувеличенном и поэтому безвкусном и карикатурном виде. Я имею в виду современное искусство.

Недооценка собственного принципа делает интроверта эгоистичным и навязывает ему психологию угнетенного. Чем эгоистичнее он становится, тем более ему кажется, будто другие, те, которые, по-видимому, могут принять современный стиль целиком, являются угнетателями, от которых он должен защищаться и обороняться. В большинстве случаев он не видит, что главная его ошибка заключается в том, что он не привязан к субъективному фактору с той верностью и преданностью, с которой экстраверт ориентируется по объекту. Вследствие недооценивания собственного принципа его склонность к эгоизму становится неизбежной, и этим-то он и заслуживает того предубеждения, которое имеет против него экстраверт. А если бы он остался верен своему принципу, то было бы совершенно ложным осуждать его как эгоиста; тогда правомерность его установки была бы удостоверена силой ее общих воздействий и рассеяла бы недоразумения.

6. Ощущение

Ощущение, которое по всему своему существу зависит от объекта и от объективного раздражения, также подлежит в интровертной установке значительному изменению. Оно тоже имеет субъективный фактор, ибо рядом с объектом, который ощущается, стоит субъект, который ощущает и который привносит к объективному раздражению свое субъективное расположение. В интровертной установке ощущение основывается преимущественно на субъективной части перцепции. Что мы имеем в виду при этом — легче всего увидеть из произведений искусства, воспроизводящих внешние объекты. Если, например, несколько художников пишут один и тот же пейзаж, стараясь точно передать его, то все-таки каждая картина будет отличаться от другой, и не только благодаря более или менее развитому умению, но, главным образом, вследствие различного видения; мало того, в некоторых картинах проявится даже ясно выраженное психическое различие в настроении и движении красок и фигур. Эти свойства выдают более или менее сильное соучастие субъективного фактора. Субъективный фактор ощущения есть, по существу, тот же самый, как и в других вышеобсужденных функциях. Это есть бессознательное предрасположение, которое изменяет чувственную перцепцию уже во время ее возникновения и тем самым лишает ее характера чисто объективного воздействия. В этом случае ощущение относится преимущественно к субъекту и лишь во вторую очередь к объекту. Насколько необычайно силен может быть субъективный фактор, свидетельствует яснее всего искусство. Преобладание субъективного фактора доходит иногда до полного подавления чисто объективного воздействия; и все же при этом ощущение остается ощущением, но, конечно, в таком случае оно становится восприятием субъективного фактора, а воздейст-

вие объекта опускается до роли простого возбудителя. Интровертное ощущение развивается в этом направлении. Хотя настоящее чувственное восприятие и существует, однако кажется, будто объекты совсем не проникают, собственно говоря, в субъект, но будто субъект видит вещи совсем по-иному или видит совершенно иные вещи, чем другие люди. В действительности данный субъект воспринимает те же вещи, как и всякий другой, но совсем не останавливается на чистом воздействии объекта, а занимается субъективным восприятием, которое вызвано объективным раздражением.

Субъективное восприятие заметно отличается от объективного. В объекте его или совсем нельзя найти или же, самое большее, можно найти лишь намек на него, иными словами, оно хотя и может быть сходным в других людях, однако его нельзя непосредственно обосновать объективным состоянием вещей. Оно не производит впечатления продукта сознания, для этого оно слишком родовое. Но оно производит психическое впечатление, ибо в нем заметны элементы высшего психического порядка. Однако этот порядок не согласуется с содержаниями сознания. Дело идет о коллективно-бессознательных предпосылках или предрасположениях, о мифологических образах, изначальных возможностях представлений. Субъективному восприятию присущ характер значительного. Оно говорит что-то большее, чем чистый образ объекта, — конечно, лишь тому, кому субъективный фактор вообще что-нибудь говорит. Другому же кажется, что воспроизведенное субъективное впечатление страдает тем недостатком, что оно не имеет достаточного сходства с объектом и поэтому не достигает своей цели.

Поэтому интровертное ощущение больше постигает глубокие планы психического мира, нежели его поверхность. Оно ощущает, как имеющую решающее значение, не реальность объекта, а реальность субъективного фактора и именно изначальных образов, которые в их совокупности представляют собой психический мир зеркальных отображений. Но это зеркало обладает своеобразным свойством — изображает наличные содержания сознания не в знакомой и привычной нам форме, но, в известном смысле, sub specie aeternitatis, то есть примерно так, как видело бы их сознание, прожившее миллион лет. Такое сознание видело бы становление и исчезновение вещей одновременно с их настоящим и мгновенным бытием, и не только это, но одновременно и другое — то, что было до их возникновения и будет после их исчезновения. Настоящий момент является для этого сознания неправдоподобным. Само собой разумеется, что это лишь уподобление, которое, однако, мне нужно для того, чтобы хотя до некоторой степени наглядно пояснить своеобразную сущность интровертного ощущения. Интровертное ощущение передает образ, который не столько воспроизводит объект, сколько покрывает его осадком стародавнего и грядущего субъективного опыта. От этого

простое чувственное впечатление развивается в глубину, исполненную предчувствий, тогда как экстравертное ощущение схватывает мгновенное и выставленное напоказ бытие вещей.

7. Интровертный ощущающий тип

Примат интровертного ощущения создает определенный тип, отличающийся известными особенностями. Это иррациональный тип, поскольку он производит выбор из происходящего не преимущественно на основании разумных суждений, а ориентируется по тому, что именно происходит в данный момент. Тогда как экстравертный ощущающий тип определен интенсивностью воздействия со стороны объекта, интровертный ориентируется по интенсивности субъективной части ощущения, вызванной объективным раздражением. При этом, как видно, между объектом и ощущением совсем нет пропорционального соотношения, а есть, по-видимому, только совершенно несоразмерное и произвольное. Поэтому извне, так сказать, никогда нельзя предвидеть, что произведет впечатление и что не произведет его. Если бы была налицо способность и готовность выражения, пропорциональная силе ощущения, то иррациональность этого типа чрезвычайно бросалась бы в глаза. Это и имеет место, например, в том случае, когда индивид является творящим художником. Но так как это исключительный случай, то затруднение в выражении, столь характерное для интроверта, также скрывает его иррациональность. Напротив, он может обратить на себя внимание своим спокойствием, своей пассивностью или разумным самообладанием. Эта своеобразность, которая вводит в заблуждение поверхностное суждение, обязана своим существованием его неотнесенности к объектам. Правда, в нормальном случае объект совсем не обесценивается сознательно, но устраняется в своем свойстве возбудителя тем путем, что возбуждение тотчас же замещается субъективной реакцией, которая не имеет более никакого отношения к реальности объекта. Это, конечно, действует как обесценивание объекта. Такой тип легко может поставить вам вопрос: для чего люди вообще существуют, для чего вообще объекты имеют еще право на существование, если все существенное все равно ведь происходит без объекта? Это сомнение может быть правомерно в крайних случаях, но не в нормальном случае, ибо объективное раздражение необходимо для ощущения, но только оно вызывает у интроверта нечто иное, а не то, что следовало бы предположить по внешнему положению дела.

Внешнему наблюдению дело представляется так, как если бы воздействие объекта вовсе не проникало до субъекта. Такое впечатление правильно постольку, поскольку субъективное, возникающее из бессознательного содержание втискивается между сторонами и перехватывает действие объекта. Это вмешательство может наступить с такой резко-

стью, что получится впечатление, будто индивид прямо-таки защищается от воздействия объекта. И действительно, в несколько обостренных случаях такое защитное ограждение имеет место. Если бессознательное хотя бы несколько усиливается, то субъективное участие в ощущении до такой степени оживляется, что почти всецело покрывает воздействие объекта. Из этого возникает, с одной стороны, для объекта — чувство полного обесценивания, с другой стороны, для субъекта — иллюзорное восприятие действительности, которое, правда, только в болезненных случаях заходит так далеко, что индивид оказывается не в состоянии различать между действительным объектом и субъективным восприятием. Хотя столь важное различение исчезает вполне лишь в состоянии близком к психозу, однако уже задолго до того субъективное восприятие способно в высокой степени влиять на мышление, на чувство и на поступки, хотя объект еще ясно видится во всей его действительности. В тех случаях, когда воздействие объекта — вследствие особых обстоятельств, например вследствие чрезвычайной интенсивности или полной аналогии с бессознательным образом, — проникает до субъекта, этот тип и в своих нормальных разновидностях бывает вынужден *поступать* согласно со своим бессознательным образцом. Эти поступки имеют по отношению к объективной действительности иллюзорный характер и являются поэтому чрезвычайно странными. Они сразу вскрывают чуждую действительности субъективность этого типа. Но там, где воздействие объекта проникает не вполне, оно встречает проявляющую мало участия благосклонную нейтральность, постоянно стремящуюся успокоить и примирить. То, что слишком низко, несколько приподнимается, то, что слишком высоко, несколько понижается, восторженное подавляется, экстравагантное обуздывается, а необыкновенное сводится к «правильной» формуле — и все это для того, чтобы удержать воздействие объекта в должных границах. Вследствие этого и этот тип действует подавляюще на окружающих, поскольку его полная безобидность не является вне всякого сомнения. Но если этот случай имеет место, тогда индивид легко становится жертвой агрессивности и властолюбия со стороны других. Такие люди обыкновенно позволяют злоупотреблять собою и мстить за то усиленным сопротивлением и упрямством не у места.

Если нет художественной способности выражения, то все впечатления уходят вовнутрь, вглубь и держат сознание в плену, лишая его возможности овладеть зачаровывающим впечатлением при помощи сознательного выражения. Для своих впечатлений этот тип располагает до известной степени лишь архаическими возможностями выражения, ибо мышление или чувство относительно бессознательны, а поскольку они сознательны, то имеют в своем распоряжении лишь необходимые банальные и повседневные выражения. Поэтому они в качестве сознательных функций совершенно непригодны для адекватной передачи субъективных восприятий.

Поэтому этот тип лишь с чрезвычайным трудом доступен для объективного понимания, да и сам он в большинстве случаев относится к себе без всякого понимания.

Его развитие удаляет его, главным образом, от действительности объекта и передает его на произвол его субъективных восприятий, которые ориентируют его сознание в смысле некой архаической действительности, хотя и этот факт остается для него совершенно бессознательным за отсутствием у него сравнительного суждения. Фактически же он вращается в мифологическом мире, в котором люди, животные, железные дороги, дома, реки и горы представляются ему отчасти милостивыми богами, отчасти зложелательными демонами. Но то обстоятельство, что они представляются ему такими, остается у него неосознанным. А между тем они, как таковые, влияют на его суждения и поступки. Он судит и поступает так, как если бы он имел дело с такими силами. Он начинает замечать это только тогда, когда он открывает, что его ощущения совершенно отличаются от действительности. Если он склонен больше в сторону объективного разума, то он ощутит такое отличие как болезненное; если же он, напротив, верный своей иррациональности, готов признать за своим ощущением значение реальности, тогда объективный мир станет для него миражем и комедией. Однако до такой дилеммы доходят лишь случаи, склонные к крайности. Обыкновенно индивид довольствуется своей замкнутостью и, относясь к внешней действительности как к банальности, обращается с ней, однако, бессознательно-архаически.

Его бессознательное отличается, главным образом, вытеснением интуиции, которая имеет у него экстравертный и архаический характер. Тогда как экстравертная интуиция отличается характерной находчивостью, «хорошим чутьем» для всех возможностей объективной действительности, архаически-экстравертная интуиция обладает способностью пронюхать все двусмысленное, темное, грязное и опасное на задних планах действительности. Перед этой интуицией действительное и сознательное намерение объекта не имеет никакого значения, ибо она подозревает за ним все возможности архаически-предшествующих ступеней такого намерения. Поэтому в ней есть нечто прямо-таки опасно подкапывающееся, что нередко стоит в самом ярком контрасте с доброжелательной безобидностью сознания. Пока индивид отходит не слишком далеко от объекта, бессознательная интуиция действует как благотворное компенсирование установки сознания, которая является несколько фантастической и склонной к легковерию. Но если бессознательное становится в оппозицию к сознанию, тогда такие интуиции всплывают на поверхность и развивают свои пагубные действия, насильственно навязываясь индивиду и вызывая у него отвратительнейшие неотвязные представления об объектах. Возникающий из этого невроз есть обыкновенно невроз, в котором истерические черты уступают симптомам истощения.

8. Интуиция

Интуиция в интровертной установке направляется на внутренние объекты, как можно было бы с полным правом обозначить элементы бессознательного. Дело в том, что внутренние объекты относятся к сознанию совершенно аналогично внешним объектам, хотя они имеют не физическую, а психологическую реальность. Внутренние объекты представляются интуитивному восприятию в виде субъективных образов вещей, не встречающихся во внешнем опыте, а составляющих содержания бессознательного — в конечном итоге коллективного бессознательного. Эти содержания сами по себе, конечно, не доступны никакому опыту — свойство общее у них с внешним объектом. Подобно тому как внешние объекты лишь совершенно относительно таковы, какими мы их перципируем, так и формы явлений внутренних объектов релятивны и суть продукты их недоступной нам сущности и своеобразности интуитивной функции.

Как ощущение, так и интуиция имеют свой субъективный фактор, который в экстравертной интуиции по возможности подавляется, а в интровертной становится определяющей величиной. Хотя интровертная интуиция и получает, может быть, свой пробуждающий толчок от внешних объектов, однако она не задерживается на внешних возможностях, а останавливается на том, что было вызвано внешним внутри субъекта. Тогда как интровертное ощущение ограничивается главным образом тем, что воспринимает посредством бессознательного своеобразные явления иннервации и задерживается на них, интуиция подавляет эту сторону субъективного фактора и воспринимает образ, вызванный этой иннервацией. Например: кто-нибудь испытывает припадок психогенного головокружения. Ощущение останавливается на своеобразном свойстве этого расстройства иннервации и воспринимает во всех подробностях все его качества, его интенсивность, его течение во времени, способ его возникновения и его исчезновения, нисколько не возвышаясь над этим и не проникая до его содержания, от которого расстройство возникло. Интуиция же, напротив, берет из этого ощущения лишь толчок, побуждающий к немедленному действию; она старается заглянуть дальше, *за* ощущение, и действительно вскоре воспринимает внутренний образ, вызвавший данное симптоматическое явление, а именно головокружение. Она видит образ шатающегося человека, пораженного стрелою в сердце. Этот образ поражает деятельность интуиции, она останавливается на нем и старается выведать все его единичные черты. Она удерживает этот образ и с живейшим сочувствием констатирует, как этот образ изменяется, развивается далее и наконец исчезает.

Таким образом, интровертная интуиция воспринимает все, что происходит на дальних планах сознания, приблизительно с такою же ясно-

стью, с какой экстравертное ощущение воспринимает внешние объекты. Поэтому для интуиции бессознательные образы получают достоинство вещей или объектов. Но так как интуиция исключает сотрудничество ощущения, то она или вовсе ничего не узнает, или узнает лишь недостаточно о расстройствах иннервации, о влияниях бессознательных образов на тело. От этого образы являются как бы отрешенными от субъекта и существующими сами по себе, без отношения к личности. Вследствие этого в вышеприведенном примере интровертный интуитивный, имевший припадок головокружения, и не подумал бы даже, что воспринятый им образ мог бы как-нибудь относиться к нему самому. Это покажется, конечно, почти немыслимым для человека, установленного на суждение; а между тем это факт, который я часто наблюдал у этого типа.

Странное безразличие, которое обнаруживает экстравертный интуитив по отношению к внешним объектам, свойственно и интровертному по отношению к внутренним объектам. Подобно тому как экстравертный интуитив постоянно чует новые возможности и идет по их следу, не заботясь ни о своем, ни о чужом благополучии и несчастье, небрежно шагая через человеческие отношения и преграды, и в вечной жажде перемен разрушает только что воздвигнутое, так интровертный переходит от образа к образу, гоняясь за всеми возможностями, заключенными в творческом лоне бессознательного, и не устанавливая связи между явлением и собою. Как для того, кто лишь ощущает мир, он никогда не становится моральной проблемой, так и для интуитивного мир образов тоже никогда не становится моральной проблемой. Мир как для одного, так и для другого есть *эстетическая* проблема, вопрос восприятия, «сенсация». Таким образом, у интровертного исчезает сознание своего телесного существования, так же как и его воздействие на других. С экстравертной точки зрения о нем сказали бы: «Действительность не существует для него, он предается бесплодным грезам». Правда, созерцание образов бессознательного, создаваемых творческой силой в неиссякаемом изобилии, бесплодно в смысле непосредственной пользы. Но поскольку эти образы суть возможности концепций, могущих при известных условиях сообщить энергии новый потенциал, постольку и эта функция, наиболее чуждая внешнему миру, неизбежна в общем психическом домоводстве, так же как и психическая жизнь народа отнюдь не должна быть лишена соответствующего типа. Израиль не имел бы своих пророков, если бы этого типа не существовало.

Интровертная интуиция захватывает те образы, которые возникают из основ бессознательного духа, существующих априори, то есть в силу наследственности. Эти архетипы, сокровенная сущность которых опыту недоступна, представляют собой осадок психического функционирования у целого ряда предков, то есть это суть опыты органического бытия вообще, накопленные миллионократными повторениями и сгущенные в типы. Поэтому в этих архетипах представлены все опыты, которые из-

древле встречались на нашей планете. И чем чаще, и чем интенсивнее они бывали, тем явственнее они выступают в архетипе. Архетип, говоря вместе с Кантом, есть как бы ноумен того образа, который интуиция воспринимает и, воспринимая, создает.

Так как бессознательное не есть нечто неподвижное вроде психического caput mortuum («мертвая голова»), а, напротив, нечто принимающее участие в жизни и испытывающее внутренние превращения — превращения, которые стоят во внутреннем отношении к общему свершению вообще, — то интровертная интуиция через восприятие внутренних процессов дает известные данные, которые могут иметь выдающееся значение для понимания общего свершения; она может даже с большей или меньшей отчетливостью предвидеть новые возможности, а также и то, что впоследствии действительно наступает. Ее пророческое предвидение можно объяснить из ее отношения к архетипам, представляющим собою закономерное течение всех вещей, доступных опыту.

9. Интровертный интуитивный тип

Когда интровертная интуиция достигает примата, то ее своеобразные черты тоже создают своеобразный тип человека, а именно мистика-мечтателя и провидца, с одной стороны, фантазера и художника — с другой. Последний случай можно было бы считать нормальным, ибо этот тип имеет в общем склонность ограничивать себя восприемлющим характером интуиции. Интуитивный остается обыкновенно при восприятии, его высшая проблема — восприятие и, поскольку он продуктивный художник, оформление восприятия. Фантазер же довольствуется созерцанием, которому он предоставляет оформлять себя, то есть детерминировать себя. Естественно, что углубление интуиции вызывает часто чрезвычайное удаление индивида от осязаемой действительности, так что он становится совершенной загадкой даже для своей ближайшей среды. Если он художник, то его искусство возвещает необыкновенные вещи, вещи не от мира сего, которые переливаются всеми цветами и являются одновременно значительными и банальными, прекрасными и аляповатыми, возвышенными и причудливыми. Но если он не художник, то он часто оказывается непризнанным гением, празднозагубленной величиной, чем-то вроде мудрого полуглупца, фигурой для «психологических» романов.

Хотя превращение восприятия в моральную проблему лежит не совсем на пути интровертного типа, ибо для этого необходимо некоторое усиление судящих функций, однако достаточно уже относительно небольшой дифференциации в суждении, чтобы переместить созерцание из чисто эстетической в моральную плоскость. От этого возникает особая разновидность этого типа, которая хотя существенно отличается от его эстетической формы, однако все же характерна для интровертного интуи-

тивного типа. Моральная проблема возникает тогда, когда интуитив вступает в отношение к своему видению, когда он не довольствуется больше одним только созерцанием, своей эстетической оценкой и формированием, а доходит до вопроса: какое это имеет значение для меня или для мира? Что из этого вытекает для меня или для мира в смысле обязанности или задания? Чисто интуитивный тип, который вытесняет суждение или обладает им лишь в плену у восприятия, в сущности никогда не доходит до такого вопроса, ибо его вопрос сводится лишь к тому, каково восприятие. Поэтому он находит моральную проблему непонятной или даже нелепой и по возможности гонит от себя размышление о виденном. Иначе поступает морально установленный интуитив. Его занимает значение его видений, он заботится не столько об их дальнейших эстетических возможностях, сколько об их возможных моральных воздействиях, вытекающих для него из их содержательного значения. Его суждение дает ему возможность познать — правда, иногда лишь смутно, — что он как человек, как целое каким-то образом вовлечен в свое видение, что оно есть нечто такое, что может не только созерцаться, но что хотело бы стать жизнью субъекта. Он чувствует, что это познание возлагает на него обязанность претворить свое видение в свою собственную жизнь. Но так как он преимущественно и главным образом опирается только на видение, то его моральная попытка выходит односторонней: он делает себя и свою жизнь символической, хотя и приспособленной к наличной фактической действительности. Тем самым он лишает себя способности воздействовать на нее, ибо он остается непонятным. Его язык не тот, на котором все говорят; он слишком субъективен. Его аргументам недостает убеждающей рациональности. Он может лишь исповедовать или возвещать. Он — глас проповедника в пустыне.

Интровертный интуитив больше всего вытесняет ощущения объекта. Это является отличительной чертой его бессознательного. В бессознательном имеется компенсирующая экстравертная функция ощущения, отличающаяся архаическим характером. Бессознательную личность можно было бы поэтому лучше всего описать как экстравертный ощущающий тип низшего примитивного рода. Сила влечения и безмерность являются свойствами этого ощущения, так же как чрезвычайная привязанность к чувственному впечатлению. Это качество компенсирует разреженный горный воздух сознательной установки и придает ей некоторую тяжесть, так что это мешает полному «сублимированию». Но если вследствие форсированного преувеличения сознательной установки наступает полное подчинение внутреннему восприятию, тогда бессознательное вступает в оппозицию и тогда возникают навязчивые ощущения с чрезмерной привязанностью к объекту, которые сопротивляются сознательной установке. Формой невроза является в таком случае невроз навязчивости, симптомами которого бывают частью ипохондрические явления, частью сверхчувствительность орга-

нов чувств, частью навязчивые привязанности к определенным лицам или к другим объектам.

10. Общий обзор интровертных иррациональных типов

Оба только что описанных типа почти недоступны для внешнего обсуждения. Так как они интровертны и вследствие этого имеют меньшую способность или склонность к обнаружению, то они дают немного данных для меткого обсуждения. Так как их главная деятельность направлена вовнутрь, то вовне не видно ничего, кроме сдержанности, скрытности, безучастия или неуверенности и, по-видимому, необоснованного смущения. Если что-либо и обнаруживается, то это в большинстве случаев лишь косвенные проявления подчиненных (неполноценных) и относительно бессознательных функций. Конечно, проявления такого рода обусловливают предубеждение окружающей среды против этих типов. Вследствие этого их в большинстве случаев недооценивают или, по крайней мере, не понимают. В той мере, в какой эти типы сами себя не понимают, ибо им в высокой степени не хватает силы суждения, они не могут понять и того, почему общественное мнение их постоянно недооценивает. Они не видят, что их проявляющиеся вовне достижения действительно имеют малоценные свойства. Их взор прикован к богатству субъективных событий. Все совершающееся до такой степени пленяет их и имеет для них такую неистощимую прелесть, что они совершенно не замечают, что то, что они из этого передают окружающей среде, содержит обыкновенно лишь очень мало из того, что они внутренне переживают как стоящее в связи с этим. Фрагментарный и в большинстве случаев лишь эпизодический характер их сообщений предъявляет слишком высокие требования к пониманию и к готовности окружающей среды; к тому же их сообщениям недостает лучащейся теплоты к объекту, которая только и могла бы иметь убеждающую силу. Напротив, эти типы очень часто обнаруживают грубо отталкивающее отношение к другим, хотя они совершенно не сознают этого и отнюдь не имеют намерения это показать. О таких людях будут судить справедливее и относиться к ним снисходительнее, если узнают, как трудно перевести на понятный язык то, что открывается внутреннему оку. Однако это снисхождение отнюдь не должно идти так далеко, чтобы вовсе не требовать от них сообщения. Это принесло бы таким типам самый большой вред. Сама судьба готовит им — быть может, даже чаще, чем другим людям, — непреодолимые внешние затруднения, способные отрезвить их от упоений внутренним созерцанием. Но часто лишь крайняя нужда способна вынудить у них наконец какое-нибудь человеческое сообщение.

С экстравертной и рациональной точки зрения такие типы оказываются, вероятно, самыми бесполезными из всех людей. Но если посмо-

треть с высшей точки зрения, то такие люди являются живыми свидетелями того факта, что богатый и полный движения мир и его бьющая через край упоительная жизнь живут не только вовне, но и внутри. Конечно, такие типы суть лишь односторонняя демонстрация природы, но они поучительны для того, кто не позволяет духовной моде данного момента ослеплять себя. Люди такой установки суть своего рода двигатели культуры и воспитатели. Их жизнь поучает большему, чем их слова. Их жизнь и не в последней степени их величайший недостаток — неспособность к коммуникации — объясняют нам одно из великих заблуждений нашей культуры, а именно суеверное отношение к слову и изображению, безмерную переоценку обучения путем слов и методов. Ребенок, конечно, позволяет родителям импонировать ему громкими словами. Люди, кажется, верят даже в то, что этим импонированием ребенок воспитывается. В действительности же дитя воспитывается тем, как родители живут; а словесные жесты, которые родители прибавляют к этому, самое большее — смущают ребенка. То же самое относится и к учителям. Однако вера в метод так велика, что если только метод хорош, то и учитель, пользующийся им, кажется освященным. Малоценный человек никогда не бывает хорошим учителем. Но он скрывает свою вредную малоценность, тайно отравляющую ученика, за превосходной методикой и за столь же блестящей интеллектуальной способностью выражаться. Естественно, что ученик более зрелого возраста не желает ничего лучшего, как знание полезных методов, ибо он уже побежден общей установкой, которая верует в победоносный метод. Он уже знает по опыту, что самая пустая голова, способная машинально повторять метод, является лучшим учеником. Вся окружающая его среда показывает ему словами и жизнью, что весь успех и все счастье находятся вовне и что стоит лишь владеть правильным методом, чтобы достичь желаемого. Разве жизнь его религиозного законоучителя демонстрирует ему то счастье, которое излучается богатством внутреннего созерцания? Конечно, иррациональные интровертные типы не являются учителями совершенной человечности. Им недостает разума и этики разума, но их жизнь научает другой возможности, отсутствие которой мучительно чувствуется в нашей культуре.

г) Основные и вспомогательные функции

Я отнюдь не хотел бы, чтобы предыдущее изложение вызвало впечатление, будто эти типы в такой чистоте встречаются in praxi (в реальной жизни) относительно чаще. Это лишь своего рода гальтоновские семейные фотографии, накопляющие общую и поэтому типическую черту, тем самым несоразмерно подчеркивая ее, тогда как индивидуальные черты столь же несоразмерно стушевываются. Точное исследование индивидуального случая обнаруживает тот явно закономерный факт, что наряду с наиболее дифференцированной функцией в сознании всегда бывает и от-

носительно детерминирует еще вторая функция, имеющая второстепенное значение и поэтому менее дифференцированная. Для большей ясности повторим еще раз: сознательными могут быть продукты всех функций; но о сознательности функции мы говорим лишь тогда, когда не только осуществление ее подчинено воле, но когда и принцип ее является руководящим для ориентирования сознания. Но последнее имеет место тогда, когда мышление, например, является не только плетущимся вослед обдумыванием и пережевыванием, но когда его заключения имеют абсолютную значимость, так что логический вывод при случае имеет значение мотива, а также гарантии практического поступка без всякой другой очевидности.

Это абсолютное преимущество эмпирически присуще всегда только одной функции и может быть присуще только одной функции, ибо столь же самостоятельное вмешательство другой функции необходимо повело бы к другому ориентированию, которое хотя бы отчасти противоречило бы первому. Но так как иметь всегда ясные и однозначные цели является жизненным условием для сознательного процесса приспособления, то равнопоставление второй функции оказывается по закону природы исключением. Поэтому вторая функция может иметь только второстепенное значение, что эмпирически всегда и подтверждается. Ее второстепенное значение состоит в том, что она не имеет, как первичная функция, единственной и абсолютной достоверности и решающего значения, но учитывается больше в качестве вспомогательной и дополнительной функции. Естественно, что вторичной функцией может быть лишь такая, сущность которой не противоположна главной функции. Так, например, наряду с мышлением в качестве второй функции никогда не может выступить чувство, ибо его сущность слишком противоположна мышлению. Мышление должно тщательно исключать чувство, если только оно желает быть настоящим, верным своему принципу мышлением. Это, конечно, не исключает существование индивидов, у которых мышление и чувство стоят на одинаковой высоте, причем и то и другое имеет одинаковую сознательную силу мотивации. Но в таком случае речь идет не о дифференцированном типе, а о сравнительно неразвитом мышлении и чувстве. Равномерная сознательность и бессознательность функций есть, следовательно, признак примитивного состояния духа.

Согласно опыту, вторичная функция всегда такая, сущность которой является иной, но не противоположной по отношению к главной функции; так, например, мышление в качестве главной функции легко может сочетаться с интуицией в качестве вторичной функции или столь же успешно с ощущением, но, как уже сказано, никогда не с чувством. Интуиция, так же как и ощущение, не противоположна мышлению, то есть они не должны быть безусловно исключены, ибо они не подобны мышлению по существу, будучи в то же время противоположны ему, как, например, чувство, которое в качестве функции суждения успешно конкурирует с мышлени-

ем; напротив, они суть функции восприятия, которые приносят мышлению желанную помощь. Поэтому как только они достигли бы такой же высоты дифференциации, как и мышление, так они вызвали бы такое изменение установки, которое противоречило бы тенденции мышления. Именно они превратили бы установку суждения в установку восприятия. Тем самым неизбежный для мышления принцип рациональности был бы подавлен в пользу иррациональности простого восприятия. Поэтому вспомогательная функция возможна и полезна лишь постольку, поскольку она *служит* главной функции, не притязая при этом на автономию своего принципа.

Для всех встречающихся на практике типов имеет значение то основоположение, что они наряду с сознательной главной функцией имеют еще одну сравнительно бессознательную вспомогательную функцию, которая во всех отношениях отличается от сущности главной функции. Из этих смешений возникают хорошо знакомые образы, например практический интеллект, сочетающийся с ощущением; спекулятивный интеллект, пропитанный интуицией; художественная интуиция, выбирающая и изображающая свои картины при помощи суждения, окрашенного чувством; философская интуиция, которая при помощи могучего интеллекта переводит свое видение в сферу постигаемого, и т. д.

Соответственно сознательному отношению между функциями слагается и их бессознательная группировка. Так, например, сознательному практическому интеллекту соответствует бессознательная, интуитивно-чувствующая установка, причем функция чувства подвергается сравнительно более сильной задержке, чем интуиция. Эта своеобразность представляет, правда, интерес лишь для того, кто практически занимается психологическим лечением таких случаев. Но для него важно знать об этом. Я, например, часто видел, как врач старался развить у преимущественно интеллектуального (мыслительного) типа функцию чувства, извлекая ее непосредственно из бессознательного. Думаю, что такая попытка всегда должна была бы терпеть крушение, ибо она означает слишком насильственное обхождение с сознательной точкой зрения. Если такое насилие удается, то появляется прямо-таки навязчивая зависимость пациента от врача, «перенос», который можно было бы пресечь только грубостью, ибо насилие над пациентом лишает его своей точки зрения, то есть его точкой зрения становится его врач. Но доступ в бессознательное и к наиболее вытесненной функции открывается, так сказать, сам собой и при достаточном ограждении сознательной точки зрения, если путь развития проходит через иррациональную функцию. Дело в том, что последняя открывает сознательной точке зрения такой кругозор и обзор всех возможностей и всего происходящего, что сознание приобретает от этого достаточную защиту против разрушительного действия со стороны бессознательного. Иррациональный тип, напротив, требует более сильного развития представленной в сознании рациональной вспомога-

тельной функции для того, чтобы быть достаточно подготовленным, когда потребуется воспринять толчок бессознательного.

Бессознательные функции находятся в архаически-животном состоянии. Их символические выражения, проявляющиеся в сновидениях и фантазиях, в большинстве случаев представляют собой борьбу или выступление друг против друга двух животных или двух чудовищ.

XI. Определение терминов

Может быть, читателю покажется излишним, что к тексту моего исследования я прибавляю отдельную главу, посвященную определению понятий. Но долгий опыт убедил меня в том, что именно в психологических исследованиях даже самое бережное обращение с понятиями и выражениями не может быть чрезмерным, потому что именно в области психологии, как нигде, встречается величайшее разнообразие в определении понятий, которое нередко является поводом для самых упорных недоразумений. Эта неурядица происходит, по-видимому, не только оттого, что психология — наука еще молодая, но и оттого, что материал опыта, материал научного рассмотрения не может быть поднесен к глазам читателя в конкретном виде. Психолог-исследователь снова и снова чувствует себя вынужденным изображать наблюдаемую им действительность в пространных и опосредствующих, иносказательных описаниях. О прямой передаче может быть речь лишь постольку, поскольку сообщаются элементарные факты, доступные подсчету и измерению. Но многое ли в области действительной психологии человека переживается и наблюдается как факт, доступный счету и измерению? Такие фактические данные существуют, и я думаю, что именно моими работами об ассоциациях[1] я доказал, что количественному измерению доступны и очень сложные психологические факты. Но тот, кто глубже проник в сущность психологии и предъявляет к психологии как науке более высокие требования, а именно чтобы она не только влачила жалкое существование, ограниченное пределами естественно-научной методики, тот, наверное, убедился в том, что экспериментальной методике никогда не удастся достаточно правильно подойти к сущности человеческой души или хотя бы набросать приблизительно верную картину сложных психических явлений.

Но как только мы покидаем область измеряемых фактических данных, так оказываемся вынуждены пользоваться *понятиями,* которые должны заменить нам меру и число. Та определенность, которую мера и число придают наблюденному факту, может быть заменена только *определенностью понятия,* его точностью. И вот распространенные в наше время психологические понятия страдают — как это слишком хорошо известно каждому исследователю и работнику в этой области — столь большой неопределенностью и многозначностью, что взаимное понимание становится почти невозможным. Стоит взять, хотя бы для примера, понятие *«чувство»* (Gefühl) и постараться дать себе отчет

[1] *Юнг К.Г.* Диагностические исследования ассоциаций // Избранные труды по аналитической психологии. Т. 3. С. 374–551; *Jung C.G.* Diagnostische Assoziationsstudien. Leipzig, 1911; *Idem.* Studies in Word-Association. London, 1918.

в том, что только не подразумевается под этим понятием, — и мы получим представление об изменчивости и многозначности психологических понятий. И все же это понятие выражает нечто характерное, такое, что хотя и недоступно измерению и исчислению, однако имеет уловимое существование. Нельзя просто отказаться от этого по примеру физиологической психологии Вундта, нельзя отвергнуть столь существенные и фундаментальные явления и поискать им замену элементарными фактами или же разложить их на таковые. От этого прямо-таки утрачивается одна из главных частей психологии.

Во избежание такой неурядицы, созданной переоценкой естественнонаучной методики, мы вынуждены прибегнуть к устойчивым понятиям. Правда, для установления таких понятий необходима совместная работа многих, необходим в некотором роде consensus gentium. Но так как это не столь прочно, а главное, не сразу достижимо, то каждый отдельный исследователь должен, по крайней мере, постараться придать своим понятиям некоторую устойчивость и определенность, чего он, по-видимому, лучше всего может достигнуть, выясняя значение всех использованных им понятий, так чтобы каждый имел возможность видеть, что именно автор под ними подразумевает.

Отвечая такой потребности, я хотел бы ниже выяснить в алфавитном порядке главнейшие психологические понятия, употребляемые мной. При этом я просил бы читателя вспоминать во всех сомнительных случаях мои разъяснения. Само собой разумеется, что в этих объяснениях и определениях я хочу лишь дать отчет о том, в каком смысле я употребляю эти понятия, причем я совсем не хочу этим сказать, будто такое словоупотребление является при всех обстоятельствах единственно возможным или безусловно верным.

1. Абстракция — как на то указывает само слово — есть извлечение или отвлечение какого-нибудь содержания (какого-нибудь значения, общего признака и т. д.) из связного контекста, содержащего еще и другие элементы, комбинация которых как нечто целое является чем-то неповторимым или индивидуальным и потому не поддающимся сравнению. Единоразность, своеобразие и несравнимость мешают познанию; следовательно, другие элементы, ассоциируемые с каким-то содержанием, воспринятым в качестве существенного, будут рассматриваться как иррелевантные, «не относящиеся к делу».

Поэтому абстракция, или абстрагирование, есть та форма умственной деятельности, которая освобождает это содержание от своих ассоциаций с иррелевантными элементами с помощью отличения его от них, или, другими словами, путем *дифференциации* (см.). В широком смысле *абстрактно* все то, что извлечено из своей ассоциации с теми элементами, которые рассматриваются в качестве иррелевантных, несопринадлежащих представленному значению.

Абстрагирование есть деятельность, присущая психологическим *функциям* (см.) вообще. Существует абстрагирующее *мышление,* равно как и *чувство, ощущение* и *интуиция* (см.). Абстрактное мышление выделяет какое-нибудь содержание, отличающееся мыслительными, логическими свойствами, из интеллектуально иррелевантной среды. Абстрактное чувство делает то же самое с содержанием, характеризующимся своими чувственными оценками; это относится и к ощущению, и к интуиции. Существуют, следовательно, не только отвлеченные мысли, но и отвлеченные чувства, которые Sully (Селли) обозначает как интеллектуальные, эстетические и моральные[1]. Nahlowsky (Наловский) добавляет сюда все религиозные чувства[2]. Абстрактные чувства содействовали бы, в моем понимании, «высшим» или «идеальным» чувствам Наловского. Абстрактные чувства я отношу к той же группе, что и абстрактные мысли. Абстрактное ощущение следовало бы обозначить как эстетическое ощущение в противоположность к ощущению *чувственному* (см.), а абстрактную интуицию — как интуицию символическую в противоположность фантастической *интуиции* (см. *фантазия* и *интуиция).*

В данной работе я связываю понятие абстракции с рассмотрением связанного с ним психоэнергетического процесса. Принимая по отношению к объекту абстрагирующую установку, я не позволяю объекту как целому воздействовать на меня; я концентрирую внимание на одной его части, исключая все прочие иррелевантные. Моя задача состоит в том, чтобы освободиться от объекта как единого и неповторимого целого и извлечь лишь одну из частей этого целого. Хотя осознание целого мне и дано, я тем не менее не углубляюсь в это осознание, поскольку мой интерес не вливается в целое, как таковое, а отступает от него, прихватывая с собой выделенную из него часть и доставляя ее в мир моих понятий, мир, который уже готов или сконстеллирован для абстрагирования данной части объекта. (Я не могу абстрагироваться от объекта иначе, как при помощи субъективного установления понятий.) «Интерес» я понимаю как энергию, или *либидо* (см.), которой я наделяю объект как ценностью или же которую объект привлекает к себе против моей воли или помимо моего сознания. Поэтому я представляю себе процесс абстракции наглядно, как отвлечение либидо от объекта, как утекание ценности от объекта в субъективное абстрактное содержание. Для меня поэтому абстракция сводится к энергетическому *обесцениванию объекта.* Другими словами, абстракция есть интровертирующее движение либидо (см. *интроверсия).*

Я называю *установку* (см.) *абстрагирующей* тогда, когда она, с одной стороны, имеет интровертный характер, а с другой — *ассимилирует*

[1] *Sully J.* The human mind. L., 1892. V. II. Ch. 16.

[2] *Nahlowsky J.-W.* Das Gefühlsleben in seinen wesentlichen Erscheinungen und Beziehungen. Leipzig, 1907. S. 48.

часть объекта, воспринятую в качестве существенной, абстрактными содержаниями, имеющимися в распоряжении субъекта. Чем абстрактнее содержание, тем более оно *непредставимо*. Я примыкаю к кантовскому пониманию, согласно которому понятие тем абстрактнее, чем «больше в нем опущено отличий, присущих вещам»[1], в том смысле что абстракция на ее высшей ступени абсолютно удаляется от объекта и тем самым достигает полнейшей непредставимости; такую абстракцию я называю *идеей* (см.). Напротив, абстракция, которая обладает еще представимостью или созерцаемостью, является *конкретным* (см.) понятием.

2. Анима/анимус. См. *душа; душевный образ*.

3. Апперцепция. Психический процесс, благодаря которому новое содержание настолько приобщается к уже имеющимся содержаниям, что его обозначают как понятое, постигнутое или ясное[2]. Различают активную и пассивную апперцепцию; первая есть процесс, при котором субъект от себя, по собственному побуждению, сознательно, со вниманием воспринимает новое содержание и ассимилирует его другими имеющимися наготове содержаниями; апперцепция второго рода есть процесс, при котором новое содержание навязывается сознанию извне (через органы чувств) или изнутри (из бессознательного) и до известной степени принудительно завладевает вниманием и восприятием. В первом случае акцент лежит на деятельности *эго* (см.), во втором — на деятельности нового самонавязывающегося содержания.

4. Архаизм. Словом «архаизм» я обозначаю древний характер психических содержаний и функций. При этом речь идет не об архаической древности, созданной в виде подражания, как, например, римская скульптура позднейшего периода или «готика» XIX века, но о свойствах, носящих характер *сохранившегося остатка*. Такими свойствами являются все психологические черты, по существу согласующиеся со свойствами примитивного душевного уклада. Ясно, что архаизм прежде всего присущ фантазиям, возникающим из бессознательного, то есть тем плодам бессознательного фантазирования, которые доходят до сознания. Качество образа является тогда архаическим, когда образ имеет несомненные мифологические параллели. Архаическими являются ассоциации по аналогии, создаваемые бессознательной фантазией, так же как и ее символизм. Архаизм есть отождествление с объектом — *мистическое соучастие* (см.). Архаизм есть конкретизм мышления и чувства. Далее архаизм есть навязчивость и неспособность владеть собой. Архаизм есть слитное смещение психологических функций между собой, в противовес *дифференциации* (см.), — например, слияние мышления с чувством, чувства с ощущением, чувства с интуицией, а также слияние частей одной и той

[1] *Kant I*. Logic // Werke. Bd. 8. § 6.

[2] *Wundt W*. Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. I. S. 322.

же функции (например, цветовой слух) и то, что Блейлер называет амбитенденцией и амбиваленцией, то есть состоянием слияния с противоположностью, например какого-нибудь чувства с чувством, ему противоположным.

5. *Архетип*[1]. См. *образ,* изначальный; а также *идея.*

6. *Ассимиляция.* А. есть уподобление нового содержания сознания уже имеющемуся обработанному (сконстеллированному) субъективному материалу[2], причем особо выделяется сходство нового содержания с уже имеющимся, иногда даже в ущерб независимым качествам нового[3]. В сущности, ассимиляция есть процесс *апперцепции* (см.), отличающийся, однако, элементом уподобления нового содержания субъективному материалу. В этом смысле Вундт говорит:

«Такой способ оформления (то есть ассимиляции) выступает в представлениях особенно наглядно тогда, когда ассимилирующие элементы возникают путем воспроизведения, а ассимилированные — путем непосредственного чувственного впечатления. Тогда элементы образных воспоминаний как бы вкладываются во внешний объект, так что состоявшееся чувственное восприятие является в качестве иллюзии, обманывающей нас относительно настоящего свойства вещей, и это бывает особенно в тех случаях, когда объект и воспроизведенные элементы значительно отличаются друг от друга»[4]. Я пользуюсь термином «ассимиляция» в несколько расширенном смысле, а именно в смысле уподобляющего приспособления объекта к субъекту вообще, и противопоставляю этому *диссимиляцию* (см.) как уподобляющее приспособление субъекта к объекту и отчуждение субъекта от самого себя в пользу объекта, будь то внешний объект или же объект «психологический», как, например, какая-либо идея.

7. *Аффект.* Под аффектом следует разуметь состояние чувства, отличающееся, с одной стороны, заметной иннервацией тела, с другой стороны, своеобразным нарушением процесса представления[5]. *Эмоция* является для меня синонимом аффекта. В противоположность Блейлеру (см. *аффективность), я* отличаю *чувство* от аффекта, хотя оно и переходит в аффект незаметно, ибо каждое чувство, достигнув известной силы, вызывает телесные иннервации и тем самым становится аффектом. Но из практических соображений было бы правильно отличать аффект от чувства ввиду того, что чувство может быть произвольно управляемой

---

[1] Структура архетипа всегда была центральным ключевым моментом в разработках Юнга, но формулировка этого понятия появилась лишь по истечении многих лет. — Прим. ред. немецкого издания собрания сочинений Юнга. Gesammelte Werke. Zürich: Rascher Verlag, 1960; 2-е изд., 1967.

[2] *Wundt W*. Logik. Stuttgart, 1906. Bd. 1. S. 20.

[3] *Lipps Th.* Leitfaden der Psychologie. Leipzig, 1906. S. 104.

[4] *Wundt W*. Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. 3. S. 529.

[5] Ibid.

функцией, тогда как аффект, по общему правилу, не таков. Точно так же аффект ясно отличается от чувства и заметной телесной иннервацией, тогда как чувство в большинстве случаев не сопровождается этими иннервациями или же они бывают столь малой интенсивности, что их присутствие можно доказать лишь с помощью очень тонких инструментов, например при помощи психогальванического феномена. Аффект усиливается от ощущения вызванных им самим телесных иннерваций. Это наблюдение повело к теории аффекта Джемса–Ланге, которая вообще причинно выводит аффект из телесных иннерваций. В противоположность такому крайнему объяснению я понимаю аффект, с одной стороны, как психическое состояние чувства, с другой стороны, как физиологическое состояние иннервации; то и другое усиливается во взаимодействии, то есть к усилившемуся чувству присоединяется еще компонент ощущения, благодаря которому аффект более приближается к ощущениям (см. *ощущение)* и существенно отличается от состояния чувства. Ярко выраженные аффекты, то есть сопровождающиеся сильной телесной иннервацией тела, я не причисляю к сфере функций чувства, а отношу к сфере функций ощущения (см. *функция).*

8. Аффективность. Понятие, введенное Блейлером. Аффективность обозначает и объединяет «не только аффекты в собственном смысле слова, но и легкие чувства и оттенки чувств удовольствия и неудовольствия»[1]. Блейлер отличает от аффективности, с одной стороны, чувственные ощущения и другие телесные ощущения, с другой стороны — «чувства», которые могут рассматриваться как внутренние процессы восприятия (например, чувство уверенности, чувство вероятности и т. д.) или как неясные (или распознавательные) мысли[2].

9. Бессознательное. Понятие бессознательного есть для меня *понятие исключительно психологическое,* а не философское в смысле метафизическом. Бессознательное есть, по-моему, предельное психологическое понятие, покрывающее все те психические содержания или процессы, которые не осознаются, то есть которые не отнесены воспринимаемым образом к нашему *эго* (см.). Право говорить вообще о существовании бессознательных процессов я извлекаю исключительно и единственно из опыта, и притом прежде всего из психопатологического опыта, который с несомненностью показывает, что, например, в случае истерической амнезии эго ничего не знает о существовании обширных психических комплексов, но что простой гипнотический прием оказывается в состоянии через минуту довести до полной репродукции утраченное содержание.

Из тысяч таких наблюдений было выведено право говорить о существовании бессознательных психических содержаний. Вопрос о том, в ка-

---

[1] *Bleuler E.* Affektivität, Suggestibility, Paranoia. Halle, 1906. S. 6.

[2] Ibid. S. 13 ff.

ком состоянии находится бессознательное содержание, пока оно не присоединено к сознанию, не поддается никакому познавательному разрешению. Поэтому совершенно излишне делать какие бы то ни было предположения на этот счет. К таким фантазиям принадлежит предположение о церебрации, о физиологическом процессе и т. д. Точно так же совершенно невозможно указать, каков объем бессознательного, то есть какие содержания оно включает в себя. Эти вопросы решает только опыт.

На основании опыта мы знаем прежде всего, что сознательные содержания, утрачивая свою энергетическую ценность, могут становиться бессознательными. Это нормальный процесс забывания. О том, что эти содержания не просто пропадают под порогом сознания, мы знаем на основании того опыта, что при благоприятных обстоятельствах они могут всплыть из погружения даже через десятки лет, например в сновидении, в состоянии гипноза, в форме криптомнезии или же благодаря освежению ассоциаций, связанных с забытым содержанием[1]. Далее, опыт учит нас, что сознательные содержания могут попадать под порог сознания, не слишком много теряя в своей ценности, путем интенционального забывания, которое Фрейд называет *вытеснением* тягостных содержаний. Подобное же явление возникает при диссоциации личности, при разложении целостности сознания вследствие сильного аффекта, или в результате нервного шока, или же при распаде личности в шизофрении (Блейлер).

Мы знаем также из опыта, что чувственные перцепции вследствие их малой интенсивности или вследствие уклонения внимания не доходят до сознательной апперцепции (см.) и все-таки становятся психическими содержаниями благодаря бессознательной апперцепции, что опять-таки может быть доказано, например, гипнозом. То же самое может происходить с известными умозаключениями и другими комбинациями, которые вследствие своей слишком незначительной ценности или вследствие уклонения внимания остаются бессознательными. Наконец, опыт учит нас и тому, что существуют бессознательные психические сочетания, например мифологические образы, которые никогда не были предметом сознания и, следовательно, возникают всецело из бессознательной деятельности.

В этих пределах опыт дает нам основание для признания существования бессознательных содержаний. Но опыт ничего не может поведать нам о том, *чем* может быть бессознательное содержание. Было бы праздным делом высказывать об этом предположения, потому что невозможно обозреть все, что только могло бы быть бессознательным содержанием. Где лежит низший предел сублиминальных чувственных перцепций? Существует ли какое-либо мерило для тонкости или пределов бессо-

[1] *Юнг К.Г.* Психология и патология так называемых оккультных явлений // Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1939. С. 1–34 («Криптомнезия»); *Он же*. Конфликты детской души. С. 225–330.

знательных комбинаций? Когда забытое содержание окончательно угасло? На все эти вопросы ответов нет.

Но уже приобретенный нами опыт о природе бессознательных содержаний все же позволяет нам установить некоторое общее их подразделение. Мы можем различать *личное* бессознательное, охватывающее все приобретения личного существования, и в том числе забытое, вытесненное, воспринятое под порогом сознания, подуманное и прочувствованное. Но наряду с этими личными бессознательными содержаниями существуют и другие содержания, возникающие не из личных приобретений, а из наследственной возможности психического функционирования вообще, именно из наследственной структуры мозга. Таковы мифологические сочетания, мотивы и образы, которые всегда и всюду могут возникнуть вновь помимо исторической традиции или миграции. Эти содержания я называю *коллективно-бессознательными*. Подобно тому как сознательные содержания участвуют в определенной деятельности, так участвуют в ней и бессознательные содержания, как показывает нам опыт. Как из сознательной психической деятельности возникают известные результаты или продукты, точно так же создаются продукты и в бессознательной деятельности, например *сновидения* и *фантазии* (см.). Было бы праздным делом предаваться спекулятивным соображениям о том, сколь велико участие сознания, например, в сновидениях. Сновидение является, представляется нам, мы не создаем его. Конечно, сознательная репродукция или даже уже восприятие изменяет в нем многое, однако не отменяя того основного факта, что здесь имеет место некое творческое возбуждение, возникающее из бессознательного.

Функциональное отношение бессознательных процессов к сознанию мы можем назвать *компенсационным* (см. *компенсация)*, потому что, согласно опыту, бессознательный процесс вызывает наружу тот сублиминальный материал, который констеллирован состоянием сознания, значит, все те содержания, которые, если бы все было осознано, не могли бы отсутствовать в сознательной картине общей ситуации.

Компенсационная функция бессознательного выступает на свет тем отчетливее, чем одностороннее оказывается сознательная установка, чему патология дает богатые примеры.

10. Влечение. См. *инстинкт*.

11. Воля. Под волей я понимаю ту сумму психической энергии, которой располагает сознание. Согласно этому, волевой процесс был бы процессом энергетическим, вызываемым сознательной мотивацией. Поэтому психический процесс, обусловленный бессознательной мотивацией, я бы не назвал волевым процессом. Воля есть психологический феномен, обязанный своим существованием культуре и нравственному воспитанию, но в высокой степени отсутствующий в примитивной ментальности.

12. Вчувствование. См. *эмпатия*.

13. Диссимиляция. См. *ассимиляция*.

14. Дифференциация. Означает развитие отличий, выделение частей из целого. В данном труде я пользуюсь понятием дифференциации, главным образом, применительно к психологическим функциям. Пока одна функция настолько еще слита с другой или с несколькими другими функциями, например мышление с чувством или чувство с ощущением, что не может выступать самостоятельно, она пребывает в архаическом (см.) состоянии, она не дифференцирована, то есть не выделена из целого как особая часть и не имеет, как таковая, самостоятельного существования. Недифференцированное мышление не может мыслить отдельно от других функций, то есть к нему всегда примешиваются ощущение, или чувство, или интуиция — точно так же недифференцированное чувство смешивается с ощущениями и фантазиями, как, например, в сексуализации (Фрейд) чувства и мышления при неврозе. Недифференцированная функция по общему правилу характеризуется еще и тем, что ей присуще свойство амбивалентности и амбитендентности (раздвоения чувств и двойственной направленности)[1], то есть когда каждая ситуация явно несет с собой свое отрицание, откуда и возникают специфические задержки при пользовании недифференцированной функцией. Недифференцированная функция имеет слитный характер и в своих отдельных частях; так, например, недифференцированная способность ощущения страдает от смешения отдельных сфер ощущения («цветной слух»); недифференцированное чувство — от смешения любви и ненависти. Поскольку какая-нибудь функция является совершенно или почти неосознанной, постольку она и не дифференцирована, но слита как в своих отдельных частях, так и с другими функциями. Дифференциация состоит в обособлении одной функции от других функций и в обособлении отдельных ее частей друг от друга. Без дифференциации невозможно направление, потому что направление функции или соответственно ее направленность покоятся на обособлении ее и на исключении всего не сопринадлежащего. Слияние с иррелевантным делает направленность невозможной — только дифференцированная функция оказывается *способной* к определенному направлению.

15. Душа[2]. В процессе моих исследований, посвященных структуре бессознательного, мне пришлось установить логическое различие между *душой* и *психическим*. Под психическим, или психикой, я понимаю целокупность всех психических процессов, как сознательных, так и бессознательных. Со своей стороны, под душой я мыслю определенный, обособленный функциональный комплекс, который лучше всего было бы охарактеризовать как «личность». Для более ясного описания того, что я при этом имею в виду, я должен привлечь сюда еще некоторые точки

[1] *Bleuler E.* Die negative Suggestibilität // Psychiatrisch-neurologische Wochenschrift. Halle, 1904. Bd. 6. S. 249 ff.

[2] Психическое, психика, личность, персона, анима.

зрения. Так, в частности, явление сомнамбулизма, раздвоенного сознания, расщепленной личности и т. д., в исследовании которых наибольшие заслуги принадлежат французским ученым, привели нас к той точке зрения, по которой в одном и том же индивиде может существовать множество личностей.

[Душа как функциональный комплекс или «личность»]

Ясно и без дальнейших объяснений, что у нормального индивида никогда не обнаруживается такое умножение личностей; однако возможность диссоциации личности, подтвержденная этими случаями, могла бы существовать и в сфере нормальных явлений, хотя бы в виде намека. И действительно, несколько более зоркому психологическому наблюдению удается без особых затруднений усмотреть наличность хотя бы зачаточных следов расщепления характера даже у нормальных индивидов. Достаточно, например, внимательно понаблюдать за кем-нибудь при различных обстоятельствах, чтобы открыть, как резко меняется его личность при переходе из одной среды в другую, причем каждый раз выявляется резко очерченный и явно отличный от прежнего характер. Поговорка «Со своими лается, а к чужим ласкается» (Gassenengel — Hausteufel) формулирует, отправляясь от повседневного опыта, именно явление такого расщепления личности. Определенная среда требует и определенной установки. Чем дольше и чем чаще требуется такая соответствующая среде установка, тем скорее она становится привычной. Очень многие люди из образованного класса по большей части вынуждены вращаться в двух совершенно различных средах — в домашнем кругу, в семье и в деловой жизни. Эти две совершенно различные обстановки требуют и двух совершенно различных установок, которые, смотря по степени *идентификации* (см.) эго с каждой данной установкой, обусловливают удвоение характера. В соответствии с социальными условиями и необходимостями социальный характер ориентируется, с одной стороны, на ожиданиях и требованиях деловой среды, с другой стороны — на социальных намерениях и стремлениях самого субъекта. Обыкновенно домашний характер слагается скорее согласно душевным запросам субъекта и его потребностям в удобстве, почему и бывает так, что люди в общественной жизни чрезвычайно энергичные, смелые, упорные, упрямые и беззастенчивые дома и в семье оказываются добродушными, мягкими, уступчивыми и слабыми. Который же характер есть истинный, где же настоящая личность? На этот вопрос часто невозможно бывает ответить.

Эти рассуждения показывают, что расщепление характера вполне возможно и у нормального индивида. Поэтому мы с полным правом можем обсуждать вопрос о диссоциации личности и как проблему нормальной психологии. По моему мнению, — если продолжать наше исследование, — на поставленный вопрос следует отвечать так, что у такого человека вообще нет настоящего характера, что он вообще не *индивидуален*

(см.), а *коллективен* (см.), то есть соответствует общим обстоятельствам, отвечает общим ожиданиям. Будь он индивидуален, он имел бы один и тот же характер при всем различии в установке. Он не был бы тождествен с каждой данной установкой и не мог бы, да и не хотел бы препятствовать тому, чтобы его *индивидуальность* выражалась так, а не иначе как в одном, так и в другом состоянии. В действительности он индивидуален, как и всякое существо, но только бессознательно. Своей более или менее полной идентификацией с каждой данной установкой он обманывает, по крайней мере, других, а часто и самого себя, относительно того, каков его настоящий характер; он надевает *маску,* о которой он знает, что она соответствует, с одной стороны, его собственным намерениям, с другой — притязаниям и мнениям его среды, причем преобладает то один, то другой момент.

[Душа как персона]

Эту маску, то есть принятую ad hoc установку, я назвал «персоной» — термин, которым обозначалась маска древнего актера. Человека, который отождествляется с такой маской, я называю «личным» в противоположность «индивидуальному».

Обе вышеупомянутые установки представляют две коллективные «личности», которые мы суммарно обозначим одним именем «персоны». Я уже указал выше, что настоящая индивидуальность отлична от них обеих. Итак, персона есть комплекс функций, создавшийся на основах приспособления или необходимого удобства, но отнюдь не тождественный с индивидуальностью. Комплекс функций, составляющий персону, относится исключительно к объектам. Следует достаточно четко отличать отношение индивида к объекту от его отношения к субъекту. Под субъектом я разумею прежде всего те неясные, темные побуждения чувства, мысли и ощущения, которые не притекают с наглядностью из непрерывного потока сознательных переживаний, связанных с объектом, но которые всплывают, чаще мешая и задерживая, но иногда и поощряя, из темных внутренних недр, из глубоких дальних областей, лежащих за порогом сознания, и в своей совокупности слагают наше восприятие жизни бессознательного. Бессознательное есть субъект, взятый в качестве «внутреннего» объекта. Подобно тому как есть отношение к внешнему объекту, внешняя установка, так есть и отношение к внутреннему объекту, внутренняя установка. Понятно, что эта внутренняя установка вследствие ее чрезвычайно интимной и труднодоступной сущности является гораздо менее известным предметом, чем внешняя установка, которую каждый может видеть без всяких затруднений. Однако мне кажется, что получить понятие об этой внутренней установке вовсе не так трудно. Все эти так называемые случайные заторы, причуды, настроения, неясные чувства и отрывки фантазий, подчас нарушающие сосредоточенную работу, а иногда и отдых самого нормального человека, происхождение которых мы рационалистически сводим то к те-

лесным причинам, то к другим поводам, основаны обыкновенно вовсе не на тех причинах, которым их приписывает сознание, а суть восприятия бессознательных процессов. К таким явлениям принадлежат, конечно, и сновидения, которые, как известно, часто сводятся к таким внешним и поверхностным причинам, как расстройство пищеварения, лежание на спине и т. п., хотя такое объяснение никогда не выдерживает более строгой критики. Установка отдельных людей по отношению к этим явлениям бывает самая различная. Один совсем не позволяет своим внутренним процессам влиять на себя, он может, так сказать, совершенно отрешаться от них, другой же в высокой степени подвержен их влиянию; еще при утреннем вставании какая-нибудь фантазия или какое-нибудь противное чувство портят такому человеку на весь день настроение; неясное, неприятное ощущение внушает ему мысль о скрытой болезни, сновидение вызывает у него мрачное предчувствие, хотя он, в общем, вовсе не суеверен. Напротив, другие люди лишь эпизодически подвержены таким бессознательным побуждениям или же только известной их категории. У кого-то они, может быть, и вообще никогда не доходили до сознания в качестве чего-то, о чем можно было бы думать, для другого же они являются темой ежедневных размышлений. Один оценивает их физиологически или же приписывает их поведению своих ближних, другой находит в них религиозное откровение.

Эти совершенно различные способы обращаться с побуждениями бессознательного столь же привычны для отдельных индивидов, как и установки по отношению к внешним объектам. Поэтому внутренняя установка соответствует столь же определенному комплексу функций, как и внешняя установка. В тех случаях, когда внутренние психические процессы, по-видимому, совершенно оставляются без внимания, типичная внутренняя установка отсутствует столь же мало, сколь мало отсутствует типичная внешняя установка в тех случаях, когда постоянно оставляется без внимания внешний объект, реальность фактов. В этих последних, далеко не редких случаях персона характеризуется недостатком соотнесенности, связанности, иногда даже слепой неосмотрительности, опрометчивости, склоняющейся лишь перед жестокими ударами судьбы. Нередко именно данные индивиды с ригидной персоной отличаются такой установкой к бессознательным процессам, которая крайне восприимчива к исходящим от них влияниям. Насколько они с внешней стороны неподатливы и недоступны для влияния, настолько же они мягки, вялы и податливы по отношению к их внутренним процессам. Поэтому в таких случаях внутренняя установка соответствует внутренней личности, диаметрально противоположной личности внешней. Я знаю, например, человека беспощадно и слепо разрушившего жизненное счастье своих близких, но прерывающего важную деловую поездку, чтобы насладиться красотой лесной опушки, замеченной им из вагона железной дороги. Такие же или похожие случаи известны, конечно, каждому, так что у меня нет надобности нагромождать примеры.

[Душа как анима]

Повседневный опыт дает нам такое же право говорить о внешней личности, какое он дает нам признавать существование личности внутренней. Внутренняя личность есть тот вид и способ отношения к внутренним психическим процессам, который присущ данному человеку; это есть та внутренняя установка, тот характер, которым он обращен к бессознательному. Внешнюю установку, внешний характер я называю *персоной;* внутреннюю установку, внутреннее лицо я обозначаю словом *анима,* или *душа.* В той мере, в какой установка привычна, она есть более или менее устойчивый комплекс функций, с которым эго может более или менее отождествляться. Наш повседневный язык выражает это весьма наглядно: когда кто-нибудь имеет привычную установку на определенные ситуации, привычный способ действия, то обыкновенно говорят: «Он совсем *другой,* когда делает то или это». Этим вскрывается самостоятельность функционального комплекса при привычной установке: дело обстоит так, как если бы другая личность овладевала индивидом, как если бы в него «вселялся иной дух». Внутренняя установка, душа требует такой же самостоятельности, которая очень часто соответствует внешней установке. Это один из самых трудных фокусов воспитания — изменить персону, внешнюю установку. Но столь же трудно изменить и душу, потому что обыкновенно ее структура столь же крайне спаяна, как и структура персоны. Подобно тому как персона есть существо, составляющее нередко весь видимый характер человека и, в известных случаях, неизменно сопутствующее ему в течение всей его жизни, так и душа его есть определенно ограниченное существо, имеющее подчас неизменно устойчивый и самостоятельный характер. Поэтому нередко душа прекрасно поддается характеристике и описанию.

Что касается характера души, то, по моему опыту, можно установить общее основоположение, что она в общем и целом *дополняет* внешний характер персоны. Опыт показывает нам, что душа обыкновенно содержит все те общечеловеческие свойства, которых лишена сознательная установка. Тиран, преследуемый тяжелыми снами, мрачными предчувствиями и внутренними страхами, является типичной фигурой. С внешней стороны бесцеремонный, жесткий и недоступный, он внутренне поддается каждой тени, подвержен каждому капризу так, как если бы он был самым несамостоятельным, самым легкоопределимым существом. Следовательно, его анима (душа) содержит те общечеловеческие свойства определяемости и слабости, которых совершенно лишена его внешняя установка, его персона. Если персона интеллектуальна, то душа, наверно, сентиментальна. Характер души влияет также и на половой характер, в чем я не раз с несомненностью убеждался. Женщина, в высшей степени женственная, обладает мужественной душой; очень мужественный мужчина имеет женственную душу. Эта противоположность возникает вследствие того, что, например, мужчина вовсе не вполне и не во всем мужественней, но обладает

и некоторыми женственными чертами. Чем мужественнее его внешняя установка, тем больше из нее вытравлены все женственные черты; поэтому они появляются в его душе. Это обстоятельство объясняет, почему именно очень мужественные мужчины подвержены характерным слабостям: к побуждениям бессознательного они относятся женски податливо и мягко подчиняются их влияниям. И наоборот, именно самые женственные женщины часто оказываются в известных внутренних вопросах неисправимыми, настойчивыми и упрямыми, обнаруживая эти свойства в такой интенсивности, которая встречается только во внешней установке у мужчин. Эти мужские черты, будучи исключенными из внешней установки у женщины, стали свойствами ее души.

Поэтому если мы говорим у мужчины об аниме, то у женщины мы по справедливости должны были бы говорить об анимусе, чтобы дать женской душе верное имя.

Что касается общечеловеческих свойств, то из характера персоны можно вывести характер души. Все, что в норме должно было бы встречаться во внешней установке, но что странным образом в ней отсутствует, находится, несомненно, во внутренней установке. Это основное правило, всегда подтверждающееся в моем опыте. Что же касается индивидуальных свойств, то в этом отношении нельзя делать никаких выводов. Если у мужчины в общем во внешней установке преобладает или, по крайней мере, считается идеалом логика и предметность, то у женщины — чувство. Но в душе оказывается обратное отношение: мужчина внутри чувствует, а женщина — рассуждает. Поэтому мужчина легче впадает в полное отчаяние, тогда как женщина все еще способна утешать и надеяться; поэтому мужчина чаще лишает себя жизни, чем женщина. Насколько легко женщина становится жертвой социальных условий, например в качестве проститутки, настолько мужчина поддается импульсам бессознательного, впадая в алкоголизм и другие пороки. Если кто-нибудь тождествен со своей персоной, то его индивидуальные свойства ассоциированы с душой. Из этой ассоциации возникает символ душевной беременности, часто встречающийся в сновидениях и опирающийся на изначальный образ рождения героя. Дитя, которое должно родиться, обозначает в этом случае индивидуальность, еще не присутствующую в сознании.

Тождество с персоной автоматически обусловливает бессознательное тождество с душой, ибо если субъект, «я», не отличен от персоны, то он не имеет сознательного отношения к процессам бессознательного. Поэтому он есть не что иное, как эти самые процессы, — он тождествен с ними. Кто сам безусловно сливается со своей внешней ролью, тот неизбежно подпадает под власть внутренних процессов, то есть при известных обстоятельствах он неизбежно пойдет наперекор своей внешней роли или же доведет ее до абсурда. (См. *энантиодромия*.) Это, конечно,

исключает утверждение индивидуальной линии поведения, и жизнь протекает в неизбежных противоположностях. В этом случае душа всегда бывает проецирована в соответствующий реальный объект, к которому создается отношение почти безусловной зависимости. Все реакции, исходящие от этого объекта, действуют на субъекта непосредственно, изнутри захватывая его. Нередко это принимает форму трагических связей.

16. Душевный образ. Определенная разновидность психических образов (см. *образ)*, создаваемых бессознательным. Подобно тому как персона (см.), то есть внешняя установка, бывает представлена во сне в образах тех лиц, у которых данные свойства особенно резко выражены, так и душа, или анима/анимус, то есть внутренняя установка, изображается бессознательным в образах тех лиц, которые обладают соответствующими душе качествами. Такой образ называется душевным образом. Подчас это бывают совершенно неизвестные или мифологические лица. Обычно у мужчин бессознательное изображает душу в виде женского лица — анимы, у женщин в виде мужского — анимуса. В тех случаях, когда индивидуальность (см.) бессознательна и поэтому ассоциирована с душой, душевный образ бывает того же пола, как и сам человек. Во всех тех случаях, где имеется тождество с персоной (см. *душа)* и где, следовательно, душа бессознательна, душевный образ бывает помещен в реальное лицо. Это лицо становится предметом интенсивной любви или столь же интенсивной ненависти (или также страха). Влияние этого лица имеет непосредственный и безусловно принудительный характер, ибо оно всегда вызывает аффективный ответ. Аффект (см.) возникает оттого, что настоящее сознательное приспособление к объекту, изображающему душевный образ, оказывается невозможным. Вследствие этой невозможности и отсутствия объективного отношения либидо (см.) накапливается и разряжается аффективным взрывом. Аффекты всегда занимают место неудавшихся приспособлений. Сознательное приспособление к объекту, представляющему собой душевный образ, невозможно именно потому, что субъект не сознает своей души. Если бы он сознавал ее, он мог бы отличить ее от объекта и тем сбросить непосредственное воздействие объекта, ибо это воздействие возникает вследствие проекции (см.) душевного образа в объект.

Для мужчины в качестве реального носителя душевного образа больше всего подходит женщина, вследствие женственной природы его души, для женщины же — больше всего подходит мужчина. Всюду, где есть безусловное, так сказать, магически действующее отношение между полами, дело идет о проекции душевного образа. Так как такие отношения встречаются часто, то, должно быть, и душа часто бывает бессознательна, то есть многие люди, должно быть, не сознают того, как они относятся к своим внутренним психическим процессам. Так как эта неосознанность всегда сопровождается соответственно полным отождествлением с персоной

(см. *душа),* то очевидно, что такая идентификация должна встречаться часто. Это совпадает с действительностью постольку, поскольку действительно очень многие люди вполне отождествляются со своей внешней установкой и поэтому не имеют сознательного отношения к своим внутренним процессам. Однако бывают и обратные случаи, когда душевный образ не проецируется, а остается при субъекте, откуда постольку возникает отождествление с душой, поскольку данный субъект оказывается убежденным в том, что способ его отношения к внутренним процессам и есть его единственный и настоящий характер. В этом случае персона вследствие ее неосознанности проецируется, и притом на объект того же пола, а это является во многих случаях основой явной или более скрытой гомосексуальности или же переноса на отца у мужчин и переноса на мать у женщин. Это случается всегда с людьми, страдающими дефективной внешней приспособляемостью и сравнительной лишенностью отношений, потому что идентификация с душой создает такую установку, которая ориентируется преимущественно на восприятие внутренних процессов, вследствие чего объект лишается своего обусловливающего влияния.

Если душевный образ проецируется, то наступает безусловная, аффективная привязанность к объекту. Если же он не проецируется, то создается сравнительно неприспособленное состояние, которое Фрейд отчасти описал под названием *нарциссизма.* Проекция душевного образа освобождает от занятия внутренними процессами до тех пор, пока поведение объекта согласуется с душевным образом.

Благодаря этому субъект получает возможность изживать и развивать свою персону. Вряд ли, конечно, объект сумеет длительно отвечать запросам душевного образа, хотя и есть женщины, которые, отрешаясь от собственной жизни, в течение очень долгого времени умудряются оставаться для своих мужей олицетворением душевного образа. В этом им помогает биологический женский инстинкт. То же самое может бессознательно делать для своей жены и мужчина, но только это может повести его к таким поступкам, которые в конце концов превысят его способности как в хорошую, так и в дурную сторону. В этом ему тоже помогает биологический мужской инстинкт.

Если душевный образ не проецируется, то со временем возникает прямо-таки болезненная дифференциация в отношении к бессознательному. Субъект все более и более наводняется бессознательными содержаниями, которые он за недостатком отношения к объекту не может ни использовать, ни претворить как-нибудь иначе. Само собой понятно, что такие содержания в высшей степени вредят отношению к объекту. Конечно, эти две установки являются лишь самыми крайними случаями, между которыми лежат нормальные установки. Как известно, нормальный человек отнюдь не отличается особенной ясностью, чистотой или глубиной своих психологических явлений, а, скорее, их общей приглу-

шенностью и стертостью. У людей с добродушной и не агрессивной внешней установкой душевный образ обычно носит злостный характер. Литературным примером для этого может служить та демоническая женщина, которая сопровождает Зевса в «Олимпийской весне» Шпиттелера. Для идеалистических женщин носителем душевного образа часто бывает опустившийся мужчина, откуда и возникает столь частая в таких случаях «фантазия о спасении человека»; то же самое встречается и у мужчин, окружающих проститутку светлым ореолом спасаемой души.

17. Идентификация (Identification). Под идентификацией я подразумеваю психологический процесс, в котором личность оказывается частично или полностью *диссимилированной* (см. *ассимиляция*). Идентификация оказывается отчуждением субъекта от самого себя в пользу объекта, в который он, так сказать, перемаскируется. Отождествление с отцом, например, означает на практике усвоение образа мыслей и действий отца, как будто сын был равен отцу и не был бы индивидуальностью, отличной от отца. Идентификация отличается от *имитации* тем, что идентификация есть *бессознательная имитация*, тогда как имитация есть сознательное подражание. Имитация есть необходимое вспомогательное средство для развивающейся, еще юной личности. Она способствует развитию до тех пор, пока не служит для простого удобства и не задерживает развития подходящего индивидуального метода. Подобно этому и идентификация может содействовать развитию, пока индивидуальный путь еще не проложен. Но как только открывается лучшая индивидуальная возможность, так идентификация обнаруживает свой патологический характер тем, что оказывается в дальнейшем настолько же задерживающей развитие, насколько до этого она бессознательно содействовала подъему и росту. Тогда она вызывает диссоциацию личности, ибо субъект под ее влиянием расщепляется на две частичные личности, чуждые одна другой.

Идентификация не всегда относится к лицам, но иногда и к предметам (например, отождествление с каким-нибудь духовным движением или с деловым предприятием), и к психологическим функциям. Последний случай даже является особенно важным. В таком случае идентификация ведет к образованию вторичного характера, притом так, что индивид до такой степени отождествляется со своей лучше всего развитой функцией, что в значительной степени или даже совсем отчуждается от первоначального уклона своего характера, вследствие чего его настоящая индивидуальность впадает в сферу бессознательного. Этот исход является почти регулярным у всех людей с дифференцированной функцией. Он составляет даже необходимый этап на пути индивидуации (см.) вообще.

Отождествление с родителями или ближайшими членами семьи есть отчасти нормальное явление, поскольку оно совпадает с *априорным семейным тождеством*. В таком случае рекомендуется говорить не об

идентификации, а о тождестве, как это и соответствует положению дела. Именно идентификация с членами семьи отличается от тождества тем, что оно не есть априори данный факт, а слагается лишь вторичным образом в нижеследующем процессе: индивид, образующийся из первоначального семейного тождества, наталкивается на пути своего приспособления и развития на препятствие, требующее для своего преодоления особых усилий, — вследствие этого возникает скопление и застой либидо, которое понемногу начинает искать регрессивного исхода. Регрессия воскрешает прежние состояния и, среди прочего, семейное тождество. Это регрессивно воскрешенное, собственно говоря, почти уже преодоленное тождество есть идентификация с членами семьи. Любая идентификация с лицами складывается на этом пути. Идентификация всегда преследует такую цель: усвоить образ мысли или действия другого лица для того, чтобы достигнуть этим какой-нибудь выгоды, или устранить какое-нибудь препятствие, или разрешить какую-нибудь задачу.

18. Идея. В данном труде я иногда пользуюсь понятием «идея» для обозначения известного психологического элемента, имеющего близкое отношение к тому, что я называю *образом* (см.). Образ может быть *личного* или *безличного* происхождения. В последнем случае он является коллективным и отличается мифологическими свойствами. Тогда я обозначаю его как *изначальный* или *первичный* (исконный) образ. Но если образ не имеет мифологического характера, то есть если он лишен созерцаемых черт и является просто коллективным, тогда я говорю об идее. Итак, я употребляю слово *идея* для выражения *смысла,* заключенного в изначальном образе, смысла, абстрагированного от конкретики этого образа. Поскольку идея есть абстракция (см.), постольку она представляет собой нечто производное или развившееся из более элементарного, она является продуктом мышления. В таком смысле — чего-то вторичного и производного — идею понимает Вундт[1] и другие.

Но поскольку идея есть не что иное, как формулированный смысл изначального образа, в котором этот смысл был уже *символически* представлен, постольку идея, по своей сущности, не есть нечто выведенное или произведенное, но с психологической точки зрения она имеется налицо априори, как данная возможность мысленных связей вообще. Поэтому идея, по существу, (не по своей формулировке) есть априори существующая и обусловливающая величина. В этом смысле идея у Платона есть первообраз вещей, в то время как Кант определяет ее как архетип (Urbild) всего практического употребления разума, трансцендентное понятие, которое, как таковое, выходит за пределы возможности опыта[2] понятие разума, «пред-

[1] *Wundt W*. Was soll uns Kant nicht sein? // Philosophische Studien. Leipzig, 1883–1903. Bd. 7. S. 13.

[2] *Кант И*. Критика чистого разума // Собр. соч. Т. 3.

мет которого совсем не может быть найден в опыте»[1]. Кант говорит: «Хотя мы и должны сказать о трансцендентальных понятиях разума: *они суть только идеи*, тем не менее нам ни в коем случае не следует считать их излишними и ничтожными. Ибо даже если ни один объект не может быть этим определен, все же они могут в основе и незаметно служить рассудку каноном для его распространенного и согласного с собой употребления, причем хотя он не познает этим никакого предмета *более*, чем он познал бы по своим понятиям, но все же в этом познании он руководится лучше и дальше. Не говоря уже о том, что, может быть, они делают возможным переход от понятий природы к практическим понятиям и, таким образом, могут доставить самим моральным идеям опору и связь со спекулятивными познаниями разума»[2].

Шопенгауэр говорит: «Итак, я понимаю под идеей каждую определенную и твердую *ступень объективации воли*, поскольку воля есть вещь в себе и потому чужда множественности; эти ступени, конечно, относятся к определенным вещам, как их вечные формы или их образцы»[3].

У Шопенгауэра идея, правда, созерцаема, ибо он понимает ее совершенно в том же смысле, в каком я понимаю изначальный образ; все же она непознаваема для индивида, она открывается только «чистому субъекту познания», поднявшемуся над велением и индивидуальностью[4].

Гегель совершенно гипостазирует идею и придает ей атрибут единственно реального бытия. Она есть «понятие, реальность понятия и единство обоих»[5]. Идея есть «вечное порождение»[6]. У Лассвица идея есть «закон, указывающий то направление, в котором наш опыт должен развиваться». Она есть «достовернейшая и высшая реальность». У Когена идея есть «самосознание понятия», «основоположение бытия».

Я не хочу увеличивать число свидетельств в пользу первичной природы идеи. Достаточно и приведенных ссылок для того, чтобы показать, что идея понимается и как величина основополагающая и наличная априори. Это последнее качество она получает от своей предварительной ступени, от изначального, символического образа (см.). Вторичная же природа абстрактности и производности появляется от рациональной обработки, которой изначальный образ подвергается для того, чтобы быть приспособленным к рациональному употреблению. Так как изначальный образ есть психологическая величина, всегда и всюду самобытно возникающая, то в известном смысле то же самое можно сказать и об идее; однако идея в силу ее рациональной природы гораздо более подвержена изменению

[1] *Кант И*. Собр. соч. Т. 2. С. 64.
[2] *Кант И*. Критика чистого разума // Собр. соч. Т. 3.
[3] *Шопенгауэр А*. Мир как воля и представление. Т. 1. § 25.
[4] Там же. § 49.
[5] *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. I, 138.
[6] *Гегель Г.В.Ф.* Логика. III. С. 242 f.

при помощи обусловленной влиянием времени и обстоятельств рациональной обработки, которая дает ей различные формулировки, всегда соответствующие духу данного времени. Некоторые философы приписывают идее, ввиду ее происхождения от изначального образа, трансцендентное свойство; но, собственно говоря, такое свойство присуще не идее, как я ее понимаю, а, скорее, изначальному образу, ибо ему присуще свойство безвременности потому, что он от века и повсюду придан человеческому духу в качестве его интегрирующей составной части. Свое качество самостоятельности идея также заимствует у изначального образа, который никогда не делается, но всегда имеется налицо и сам из себя вступает в восприятие, так что можно было бы даже сказать, что он сам собой стремится к своему осуществлению, ибо он ощущается нашим духом как активно определяющая потенция. Впрочем, такое воззрение не всеобще; оно, вероятно, зависит от установки (см. главу VII).

Идея есть психологическая величина, определяющая не только мышление, но, в качестве практической идеи, и чувство. Правда, я в большинстве случаев пользуюсь термином «идея» лишь тогда, когда говорю об определении мышления у мыслящего; но точно так же я говорил бы об идее и при определении чувств у чувствующего. Напротив, терминологически уместно говорить об определении изначальным образом, когда речь идет об априорном определении недифференцированной функции. Именно двойственная природа идеи как чего-то первичного ведет к тому, что этим термином пользуются иногда вперемежку с «изначальным образом». При интровертной установке идея является primum movens (первопричиной), при экстравертной — она оказывается продуктом.

19. Имаго. См. *субъективный уровень*[1].

20. Индивид. Индивид есть единичное существо; психологический индивид отличается своеобразной и в известном отношении уникальной, то есть неповторяемой психологией. Своеобразие индивидуальной психики проявляется не столько в ее элементах, сколько в ее сложных образованиях. Психологический индивид или его *индивидуальность* (см.) существует бессознательно априори; сознательно же он существует лишь постольку, поскольку налицо имеется сознательное отличие от других индивидов. Вместе с физической индивидуальностью дана, как коррелят, и индивидуальность психическая, но, как уже сказано, — сначала бессознательно. Необходим сознательный процесс дифференциации, необходима *индивидуация* (см.) для того, чтобы сделать индивидуальность сознательной, то есть чтобы извлечь ее из тождества с объектом. Тождество индивидуальности с объектом совпадает с ее бессознательностью. Если индивидуальность бессознательна, то нет и психологического индивида, а есть только коллективная психология сознания. В таком случае бессознательная ин-

[1] *Сэмуэлс Э.* Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнга. С. 60.

дивидуальность является тождественной с объектом, проецированной на объект. Вследствие этого объект получает слишком большое значение и действует слишком сильно в смысле детерминирования.

21. Индивидуальность. Под индивидуальностью я понимаю всякое психологическое своеобразие и особенность индивида. Индивидуально все, что не коллективно, то есть все, что присуще лишь одному лицу, а не целой группе индивидов. Вряд ли можно говорить об индивидуальности отдельных психологических элементов, но лишь об индивидуальности их своеобразных и единственных в своем роде группировок и комбинаций (см. *индивид*).

22. Индивидуация. Понятие индивидуации играет в нашей психологии немаловажную роль. Вообще говоря, индивидуация есть процесс образования и обособления единичных существ, — говоря особо, она есть развитие психологического индивида (см.) как существа, отличного от общей, коллективной (см.) психологии. Поэтому индивидуация есть процесс *дифференциации* (см.), имеющий целью развитие индивидуальной личности.

Индивидуация является естественно-необходимой, поскольку задержка индивидуации посредством преимущественной или исключительной нормировки по коллективным масштабам означает нанесение ущерба индивидуальной жизнедеятельности. Но индивидуальность уже дана физически и физиологически, и соответственно этому она выражается и психологически. Поэтому существенно задерживать развитие индивидуальности значит искусственно калечить ее. Ясно без дальнейших рассуждений, что социальная группа, состоящая из искалеченных индивидов, не может быть установлением здоровым, жизнеспособным и долговечным, ибо только то общество может считаться живучим и долговечным, которое умеет сохранять свою внутреннюю связь и свои коллективные ценности при возможно большей свободе индивида. А так как индивид есть не только единичное существо, но предполагает и коллективное отношение к своему существованию, то процесс индивидуации ведет не к разъединению, а к более интенсивной и более общей коллективной связанности.

Психологический процесс индивидуации тесно связан с так называемой *трансцендентной функцией*, ибо именно эта функция открывает те индивидуальные линии развития которых никогда нельзя достигнуть на пути, предначертанном коллективными нормами.

Индивидуация ни при каких обстоятельствах не может быть единственной целью психологического воспитания. Прежде чем делать себе цель из индивидуации, надо достигнуть другой цели воспитания, а именно адаптации к минимуму коллективных норм, необходимому для существования: растение, предназначенное для наиболее полного развития своих способностей, должно прежде всего иметь возможность расти в той почве, в которую его посадили.

Индивидуация стоит всегда в большей или меньшей противоположности к коллективной норме, потому что она есть процесс выделения и дифференцирования из общего, процесс выявления особенного, но не искусственно создаваемой особенности, а особенности, заложенной уже априори в наклонностях существа. Но противоположность коллективной норме есть лишь кажущаяся, ибо при более внимательном рассмотрении индивидуальная точка зрения оказывается не противоположной коллективной норме, а лишь *иначе* ориентированной. Собственно говоря, индивидуальное может и совсем не противостоять коллективной норме, потому что ее противоположностью могла бы быть лишь противоположная *норма*. А индивидуальный путь, по определению, не может быть нормой. Норма возникает из совокупности индивидуальных путей и только тогда имеет право на существование и жизнеобразующее действие, когда вообще налицо имеются индивидуальные пути, время от времени обращающиеся к норме за ориентированием. Норма, имеющая абсолютное значение, ни на что не годится. Действительный конфликт с коллективной нормой возникает только тогда, когда какой-нибудь индивидуальный путь возводится в норму, объявляется нормой, что и составляет подлинный замысел крайнего индивидуализма (см.). Но этот замысел, конечно, патологичен и совершенно не жизнен. Поэтому он не имеет ничего общего и с индивидуацией, которая хотя и избирает индивидуальные боковые пути, но именно поэтому нуждается в норме для ориентирования в своем отношении к обществу и для установления жизненно необходимой связи между индивидами в их общественной жизни. Поэтому индивидуация ведет к естественной оценке коллективных норм, тогда как при исключительно коллективном ориентировании жизни норма становится все менее нужной, отчего настоящая моральность гибнет. Чем сильнее коллективное нормирование человека, тем больше его индивидуальная аморальность, безнравственность.

Индивидуация совпадает с развитием сознания из первоначального состояния тождества (см.). Поэтому индивидуация означает расширение сферы сознания и сознательной психологической жизни.

23. Инстинкт. Когда я говорю об инстинкте, то я разумею при этом то самое, что обычно понимают под этим словом, а именно *понуждение, влечение* (Trieb) к определенной деятельности. Такая компульсивная устремленность может возникать от какого-нибудь внешнего или внутреннего раздражения, которое психически разряжает механизм влечения-инстинкта, или же от каких-нибудь органических оснований, лежащих вне сферы психических каузальных отношений. Характер инстинкта присущ каждому психическому явлению, причинно происходящему не от волевого намерения, а от динамического понуждения, независимо от того, что это понуждение проистекает непосредственно из органических и, следовательно, внепсихических источников или же существенно обусловлено энергиями, которые только разряжаются волевым намерени-

ем, — в последнем случае с тем ограничением, что созданный результат превышает действие, намеченное волевым намерением. Под понятие инстинкта подпадают, по моему мнению, все те психические процессы, энергией которых сознание не располагает. При таком понимании *аффекты* (см.) принадлежат настолько же к процессам влечения-инстинкта, насколько и к чувственным процессам (см. *чувство*). Те психические процессы, которые при обычных условиях являются функциями волн (то есть безусловно подлежащими контролю сознания), могут, уклоняясь от нормы, становиться процессами влечения-инстинкта вследствие присоединения некоторой бессознательной энергии. Такое явление обнаруживается всюду, где или сфера сознания оказывается ограниченной вследствие вытеснения неприемлемых содержаний, или же где вследствие утомления, интоксикации или вообще патологических процессов мозга наступает *понижение ментального уровня,* где сознание уже не контролирует или еще не контролирует наиболее ярко выделяющиеся процессы. Такие процессы, которые некогда у индивида были сознательными, но со временем стали *автоматическими,* я бы не хотел называть процессами инстинктивными, но автоматическими процессами. При нормальных условиях они и не протекают наподобие инстинктивных, потому что при нормальных условиях они никогда не проявляются в компульсивном виде. Это случается с ними только тогда, когда к ним притекает энергия, чуждая им.

24. Интеллект. Интеллектом я называю *определенно направленное мышление* (см. *мышление*).

25. Интроверсия. Интроверсией называется обращение либидо (см.) вовнутрь. Этим выражается негативное отношение субъекта к объекту. Интерес не направляется на объект, но отходит от него назад к субъекту. Человек с интровертной установкой думает, чувствует и поступает таким способом, который явно обнаруживает, что мотивирующая сила принадлежит прежде всего субъекту, тогда как объекту принадлежит самое большее вторичное значение. Интроверсия может иметь более интеллектуальный и более чувствующий характер; точно так же она может быть отмечена интуицией или ощущением. Интроверсия *активна,* когда субъект *желает* известного замыкания от объекта; она *пассивна,* когда субъект не в состоянии вновь обратно направить на объект тот поток либидо, который струится от объекта назад, на него. Если интроверсия привычна, то говорят об интровертном типе (см. *тип*).

26. Интроекция. Термин «интроекция» введен Авенариусом как термин, соответствующий проекции. Однако то вкладывание субъективного содержания в объект, которое он имеет в виду, можно столь же удачно выразить понятием проекции, почему для этого процесса и следовало бы сохранить термин «проекция». Далее, Ференци определил понятие интроекции как противоположное проекции, а именно он разумеет втяги-

вание объекта в субъективный круг интересов, тогда как проекция есть для него выкладывание субъективных содержаний и переложение их в объект[1]. «Тогда как параноик вытесняет из своего эго все движения души, вызывающие неудовольствие, невротик, напротив, облегчает себя тем, что он воспринимает в свое эго возможно большую часть внешнего мира и делает ее предметом бессознательных фантазий». Первый механизм есть проекция, второй — интроекция. Интроекция есть своего рода «процесс разжижения», «расширения круга интересов». Ференци считает интроекцию также и нормальным процессом.

Итак, психологически интроекция является процессом ассимиляции (см. *ассимиляция*), проекция же — процессом диссимиляции. Интроекция означает уподобление объекта субъекту, проекция же, напротив, — отличение объекта от субъекта при помощи переложения какого-нибудь субъективного содержания на объект. Интроекция есть процесс экстраверсии, потому что для ассимиляции объекта необходима эмпатия и наделение объекта либидо. Можно выделить *пассивную* и *активную* интроекцию; первая разновидность проявляется, среди прочего, при лечении неврозов в явлении переноса (см.) и вообще во всех случаях, когда объект оказывает на субъекта безусловное влияние; к последней разновидности принадлежит эмпатия как процесс адаптации.

27. Интуиция (от *лат.* intueri — созерцать) есть в моем понимании одна из основных психологических функций (см.). Интуиция есть та психологическая функция, которая передает субъекту восприятие *бессознательным путем*. Предметом такого восприятия может быть все — и внешние, и внутренние объекты или их сочетания. Особенность интуиции состоит в том, что она не есть ни чувственное ощущение, ни чувство, ни интеллектуальный вывод, хотя она может проявляться и в этих формах. При интуиции какое-нибудь содержание представляется нам как готовое целое, без того, чтобы мы сначала были в состоянии указать или вскрыть, каким образом это содержание создалось. Интуиция — это своего рода инстинктивное схватывание все равно каких содержаний. Подобно *ощущению* (см.), она есть *иррациональная* (см.) функция восприятия. Содержания ее имеют подобно содержаниям ощущения характер данности, в противоположность характеру «выведенности», «произведенности», присущему содержаниям чувства и мысли. Интуитивное познание носит характер несомнительности и уверенности, что и дало Спинозе (подобно Бергсону) возможность считать «scientia intuitiva» за высшую форму познания. Это свойство одинаково присуще интуиции и ощущению, физическая основа которого составляет как раз основание и причину его достоверности. Подобно этому достоверность интуиции покоится на определенных психических данных, осуществление и наличность которых остались, однако, неосознанными.

[1] *Ferenczi S.* Introjection und Übertragung. Vienna, 1910. S. 10 ff.

Интуиция проявляется в *субъективной* или *объективной* форме: первая есть восприятие бессознательных психических данных, имеющих, по существу, субъективное происхождение, последняя — восприятие фактических данных, покоящихся на сублиминальных восприятиях, полученных от объекта, и на сублиминальных чувствах и мыслях, вызванных этими восприятиями. Следует также различать *конкретные* и *абстрактные* формы интуиции в зависимости от степени участия ощущения. Конкретная интуиция передает восприятия, относящиеся к фактической стороне вещей; абстрактная же интуиция передает восприятие идеальных связей. Конкретная интуиция есть реактивный процесс, потому что она возникает без дальнейшего, непосредственно из фактических данных. Напротив, абстрактная интуиция нуждается, так же как и абстрактное ощущение, в некотором направляющем элементе — в воле или намерении.

Интуиция наряду с ощущением характерна для инфантильной и первобытной психологии. В противоположность впечатлениям ощущения, ярким и навязывающимся, она дает ребенку и первобытному человеку восприятие мифологических образов, составляющих предварительную ступень *идей* (см.). Интуиция относится к ощущению компенсирующе; подобно ощущению, она является той материнской почвой, из которой вырастают мышление и чувство как рациональные функции. Интуиция есть функция иррациональная, хотя многие интуиции могут быть разложены впоследствии на их компоненты, так что и их возникновение может быть согласовано с законами разума.

Человек, ориентирующий свою общую *установку* (см.) на принципе интуиции, то есть на восприятии через бессознательное, принадлежит к *интуитивному* типу. Смотря по тому, как человек пользуется интуицией — обращает ли он ее вовнутрь, в познание или внутреннее созерцание, либо наружу, в действие и выполнение, — можно различать интровертных и экстравертных интуитивных людей. В ненормальных случаях обнаруживается сильное слияние с содержаниями коллективного бессознательного и столь же сильная обусловленность этими содержаниями, вследствие чего интуитивный тип может показаться в высшей степени иррациональным и непонятным.

28. Иррациональное. Я пользуюсь этим понятием не в смысле чего-то *противоразумного,* а как чего-то лежащего вне разума, чего-то такого, что на разуме не основано. К этому относятся элементарные факты, как, например, что у Земли есть Луна, что хлор есть элемент, что вода при четырех градусах Цельсия достигает своей наибольшей плотности и т. д. Иррациональна также *случайность,* хотя впоследствии и можно вскрыть ее разумную причинность[1].

[1] *Юнг К.Г.* Синхронистичность. Киев, 1997.

Иррациональное есть (экзистенциальный) фактор бытия, который хотя и может быть отодвигаем все дальше через усложнение разумного объяснения, но который в конце концов настолько осложняет этим само объяснение, что оно уже начинает превосходить постигающую силу разумной мысли и, таким образом, доходить до ее границ, прежде чем оно успело бы охватить мир в его целом законами разума. Исчерпывающее рациональное объяснение какого-нибудь действительно существующего объекта (а не только положенного) есть утопия или идеал. Только положенный объект можно рационально объяснить до конца, потому что в нем с самого начала нет ничего, кроме того, что было положено мышлением нашего разума. Эмпирическая наука также полагает рационально ограниченные объекты, намеренно исключая все случайное и допуская к рассмотрению не действительный объект в его целом, а всегда только часть его, которую она выдвигает на первый план для рационального изучения.

Таким образом, мышление в качестве *направленной функции* рационально, равно как и чувство. Если же эти функции не преследуют рационально определенного выбора объектов или их свойств и отношений, но останавливаются на случайно воспринятом, всегда присущем действительному объекту, то они лишаются направления и тем самым теряют отчасти свой рациональный характер, ибо они приемлют случайное. От этого они становятся отчасти иррациональными. Мышление и чувство, руководимые случайными восприятиями и потому иррациональные, есть или интуитивные, или ощущающие мышление и чувство. Как интуиция, так и ощущение суть психологические функции, достигающие своего совершенства в *абсолютном восприятии* того, что вообще совершается. В соответствии со своей природой они должны быть направлены на абсолютную случайность и на всякую возможность; поэтому они должны быть совершенно лишены рационального направления. Вследствие этого я обозначаю их как функции иррациональные, в противоположность мышлению и чувству, которые суть функции, достигающие своего совершенства в полном согласовании с законами разума.

Хотя иррациональное, как таковое, никогда не может быть предметом науки, однако для практической психологии все же очень важно оценивать верно момент иррационального. Дело в том, что практическая психология ставит много проблем, которые рационально вообще не могут быть разрешены, но требуют иррационального разрешения, то есть разрешения на таком пути, который не соответствует законам разума. Слишком большое ожидание или даже уверенность в том, что для каждого конфликта должна существовать и возможность разумного разрешения, может помешать действительному разрешению на иррациональном пути (см. *рациональное*).

29. Коллективное. Коллективными я называю все те психические содержания, которые свойственны не одному, а одновременно многим ин-

дивидам, стало быть обществу, народу или человечеству. Такими содержаниями являются описанные Леви-Брюлем «коллективные мистические представления»[1] первобытных людей, а также распространенные среди культурных людей общие понятия о праве, государстве, религии, науке и т. д. Но коллективными можно называть не только понятия и воззрения, а и чувства. Леви-Брюль показывает, что у первобытных людей их коллективные представления суть одновременно и коллективные чувства. Именно ввиду такой коллективности чувства он характеризует эти «коллективные представления» как «mystiques», потому что эти представления не только интеллектуальны, но и эмоциональны. У культурного человека с известными коллективными понятиями связываются и коллективные чувства, например с коллективной идеей Бога, или права, или отечества и т. д. Коллективный характер присущ не только единичным психическим элементам или содержаниям, но и целым *функциям* (см.). Так, например, мышление вообще, в качестве целой функции, может иметь коллективный характер, поскольку оно является общезначимым, согласным, например, с законами логики. Точно так же и чувство как целостная функция может быть коллективным, поскольку оно, например, тождественно с общим чувством, иными словами, поскольку оно соответствует общим ожиданиям, например общему моральному сознанию и т. д. Точно так же коллективным является то ощущение или способ и та интуиция, которые свойственны одновременно большой группе людей. Противоположностью «коллективному» является *индивидуальное* (см.).

30. Компенсация есть уравновешивание или возмещение. Понятие компенсации было, собственно говоря, внесено Адлером в психологию неврозов[2]. Под компенсацией он понимает функциональное уравновешивание чувства неполноценности при помощи компенсирующей психологической системы, которую можно сравнить с компенсирующим развитием органов при неполноценности органов. По этому поводу Адлер говорит: «С отделением от материнского организма для этих неполноценных органов и органических систем начинается борьба с внешним миром, которая необходимо должна возгореться и завязывается с большим ожесточением, чем при нормально развитом аппарате. Однако зачаточный характер придает вместе с тем и большую возможность компенсации и сверхкомпенсации, повышает приспособляемость к обыкновенным и необыкновенным препятствиям и обеспечивает образование новых и высших форм, новых и высших достижений». Чувство неполноценности у невротика, этиологически соответствующее, по Адлеру, неполноценности какого-нибудь органа, дает повод к вспомогательной конструкции, то есть именно к компенсации, которая состоит в создании фикции, уравновешивающей неполноценность. Фикция,

[1] *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.

[2] *Adler A.* Über den nervösen Charakter. Wiesbaden, 1912; *Idem.* The Neurotic Constitution. N. Y., 1916; *Адлер А.* Практика и теория индивидуальной психологии. М., 1993. С. 34.

или «фиктивная линия поведения», есть психологическая система, стремящаяся к превращению неполноценности в сверхценность. Важным и характерным моментом теории Адлера является эта наличность компенсирующей функции в области психологических процессов, существование которой эмпирически нельзя отрицать. Она соответствует сходной функции в физиологической области, а именно саморегуляции живого организма.

Тогда как Адлер сводит свое понятие компенсации к уравновешиванию чувства неполноценности, я представляю понятие компенсации вообще как функциональное уравновешивание, как саморегулирование психического аппарата. В этом смысле я понимаю деятельность *бессознательного* (см.) как уравновешивание той односторонности в общей установке, которая создается функцией сознания. Психологи охотно сравнивают сознание с глазом; говорят о поле зрения и о точке зрения в сознании. Это сравнение очень метко характеризует сущность функции сознания: лишь немногие содержания могут одновременно достигать высшей степени сознательности, и лишь ограниченное число содержаний может находиться одновременно в поле сознания. Деятельность сознания есть деятельность селективная, выбирающая. А выбор требует направления. Направление же требует *исключения всего иррелевантного (несопринадлежащего)*. Отсюда в каждом данном случае должна возникать известная односторонность в *ориентировании* сознания. Содержания, исключенные намеченным направлением и задержанные, вытесняются сначала в бессознательное, но благодаря своей действенной наличности они образуют все же противовес сознательному ориентированию, который усиливается от возрастания сознательной односторонности и наконец приводит к заметной напряженности. Эта напряженность обозначает известную задержку (Hemmung) в сознательной деятельности, которую, однако, вначале можно преодолеть повышенным сознательным усилием. Но с течением времени напряженность настолько возрастает, что задержанные бессознательные содержания все же сообщаются сознанию, притом через сновидения и свободно возникающие образы. Чем больше односторонность сознательной установки, тем противоположней бывают содержания, возникающие из бессознательного, так что можно говорить о настоящем контрасте между сознанием и бессознательным. В этом случае компенсация принимает форму контрастирующей функции. Это, конечно, крайний случай. Обыкновенно же компенсация через бессознательное бывает не контрастом, а уравновешением или восполнением сознательной ориентировки. Бессознательное выявляет, например в сновидении, все те содержания, подходящие к сознательной ситуации, но задержанные сознательным выбором, познание которых было бы безусловно необходимо сознанию для полного приспособления.

В нормальном состоянии компенсация бессознательна, то есть она воздействует на сознательную деятельность, регулируя ее бессознательно. Но при неврозе бессознательное вступает в столь сильный контраст

с сознанием, что процесс компенсации нарушается. Поэтому аналитическое лечение стремится к тому, чтобы ввести в сознание бессознательные содержания, чтобы этим способом вновь восстановить компенсацию.

31. Комплекс власти (Machtkomplex). Комплексом власти я называю весь сложный состав тех представлений и стремлений, которые имеют тенденцию поставить эго над другими влияниями и подчинить ему эти последние, независимо от того, идут ли эти влияния от людей и отношений или же от собственных субъективных влечений, чувств и мыслей.

32. Конкретизм. Под понятием конкретизма я разумею определенную особенность мышления и чувства, составляющую противоположность *абстракции* (см.). *Конкретный* — значит, собственно говоря, «сросшийся». Конкретно мыслимое понятие есть понятие, которое представляют как сросшееся или слившееся. Такое понятие не абстрактно, не обособлено и не мыслится само по себе, но отнесено и смешано. Это не дифференцированное понятие — оно еще застряло в чувственно-опосредованном созерцательном материале. Конкретное (concretistic) *мышление* (см.) вращается исключительно среди конкретных понятий и объектов перцепции, и оно постоянно взаимодействует с *ощущением* (см.). Точно так же как и конкретное (concretistic), *чувство* (см.) никогда не бывает свободно от своего сенсорного контекста.

Примитивное мышление и чувство исключительно конкретны и всегда соотнесены с ощущением. Мысль примитивного человека не имеет обособленной самостоятельности, но прилепляется к материальному явлению. Самое большее, куда она поднимается, это уровень *аналогии*. Точно так же и примитивное чувство всегда отнесено к материальному явлению. Мышление и чувство основаны на ощущении и лишь немного отличаются от него. Поэтому конкретизм является и *архаизмом* (см.). Магическое влияние фетиша переживается не как субъективное состояние чувства, а ощущается как магическое воздействие извне. Это есть конкретизм чувства. Примитивный человек не испытывает мысль о божестве как субъективное содержание, для него священное дерево есть жилище божества или даже само божество. Это есть конкретизм мышления. У культурного человека конкретизм мышления состоит, например, в неспособности мыслить что-нибудь иное, кроме чувственно-опосредованных фактов, обладающих непосредственной созерцаемостью, или же в неспособности отличать субъективное чувство от ощущаемого объекта.

Конкретизм есть понятие, подчиненное более общему понятию *мистическое соучастие* (см.). Подобно тому как мистическое соучастие является смешением индивида с внешними объектами, так конкретизм представляет собой смешение мышления и чувства с ощущением. Конкретизм требует, чтобы предмет мышления и чувства был всегда в то же время и предметом ощущения. Это смешение мешает дифференциации мышления и чувства и удерживает обе эти функции в сфере ощущения,

то есть в сфере чувственной отнесенности, — вследствие этого они никогда и не могут развиться до состояния чистых функций, но всегда остаются в сопровождении ощущений. Отсюда возникает преобладание фактора ощущения в психологической ориентировке. (О значении этого фактора см. *ощущение*.)

Отрицательная сторона конкретизма состоит в прикрепленности функции к ощущению. Так как ощущение есть восприятие физиологических раздражений, то конкретизм или удерживает функцию в сенсорной сфере, или постоянно приводит ее обратно туда. Этим создается прикрепленность психологических функций к органам чувств, мешающая психической самостоятельности индивида, поскольку отдается преимущество фактам, поставляемым органами чувств. Правда, такая ориентация имеет и свою ценность в смысле признания фактов, но не в смысле их *истолкования* и их отношения к индивиду. Конкретизм ведет к преобладающему значению фактов и тем самым к подавлению индивидуальности и ее свободы в пользу объективного процесса. Но так как индивид определен не только физиологическими раздражениями, а и другими факторами, которые бывают иногда противоположны внешнему факту, то конкретизм вызывает проекцию этих внутренних факторов во внешний факт и тем самым, так сказать, суеверное переоценивание голых фактов, совершенно так, как у первобытного человека. Хорошим примером может послужить конкретизм чувства у Ницше, а именно чрезмерная переоценка им диеты, а также материализм Молешота («Человек есть то, что он ест»). Как пример суеверной переоценки фактов можно назвать также гипостазирование понятия энергии в монизме Оствальда.

33. Конструктивное. Этим понятием я пользуюсь приблизительно в том же смысле, как и понятием синтетического, и как бы для пояснения этого последнего. Конструктивный — значит «построяющий». Я употребляю термины «конструктивный» и «синтетический» для обозначения метода, противоположного методу редуктивному[1]. Конструктивный метод применяется в обработке продуктов бессознательного (сновидений, фантазий). Он исходит от продукта бессознательного как от символического выражения (см. *символ*), которое в порядке предвосхищения изображает этап психологического развития[2]. В этом смысле Мэдер говорит об особой проспективной функции бессознательного, которое, как бы играя, предвосхищает будущее психологическое развитие[3]. Адлер тоже

[1] *Юнг К.Г.* Психоз и его содержание // Работы по психиатрии. СПб., 2000; *Jung C.G.* Two Essays on analytical Psychology // Collected Works of C.G. Jung. N. Y., 1966. V. 7. P. 121 ff.

[2] *Jung C.G.* On the Psychology and Pathology of So-called Occult Phenomena // Collected Works of C.G. Jung. N. Y., 1966.

[3] *Maeder A.* Über das Traumproblem // Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Vienna. V. 1913. S. 647–686.

признает предвосхищающую функцию бессознательного[1]. Одно несомненно: рассматривать бессознательный продукт только как нечто ставшее, как конечный результат, было бы весьма односторонне — ведь тогда пришлось бы отрицать за ним всякий целесообразный смысл. Даже Фрейд признает за сновидением телеологическое значение, по крайней мере, в качестве «блюстителя сна»[2], тогда как проспективная функция, в сущности, ограничивается, по его мнению, выражением «желаний». Однако нельзя отрицать априори целесообразность бессознательных тенденций, хотя бы ввиду аналогии с другими психологическими и физиологическими функциями. Поэтому мы понимаем продукт бессознательного как выражение, ориентированное на какую-нибудь цель или задание, но характеризующее точку направления на символическом языке[3].

Согласно такому пониманию, конструктивный метод толкования не занимается источниками и исходными материалами, лежащими в основе бессознательного продукта, но стремится свести символический продукт к общему и понятному выражению. И возникающие по наитию «свободные ассоциации» к бессознательному продукту рассматриваются тогда в отношении их целевой направленности, а не в отношении их происхождения. Они рассматриваются под углом зрения будущего действия или бездействия — при этом заботливо принимается во внимание их отношение к состоянию сознания, потому что деятельность бессознательного, согласно компенсационному пониманию бессознательного, имеет, главным образом, уравновешивающее и дополняющее значение для состояния сознания. Так как здесь дело идет о предвосхищающем ориентировании, то действительное отношение к объекту принимается гораздо меньше во внимание, чем при редуктивном приеме, который занимается отношениями к объекту, действительно имевшими место. Тут же, напротив, речь идет о субъективной установке (см.), в которой объект сначала имеет значение лишь знака, указывающего на тенденции субъекта. Поэтому задача конструктивного метода состоит в установлении такого смысла бессознательного продукта, который имеет отношение к будущей установке субъекта. Так как бессознательное, по общему правилу, может создавать лишь символические выражения, то конструктивный метод служит именно для такого разъяснения символически выраженного смысла, которое давало бы сознательной ориентировке верное указание, помогающее субъекту установить необходимое для его деятельности единение с бессознательным.

Подобно тому как ни один психологический метод толкования не основывается только на ассоциативном материале анализанда, так и кон-

[1] *Adler A.* Über den nervösen Charakter. Wiesbaden, 1912.

[2] *Фрейд З.* Толкование сновидений.

[3] *Silberer H.* Problem der Mystik und ihrer Symbolik. Vienna; Leipzig, 1904. S. 149 ff. Этот автор выражается приблизительно так же при формулировке анагогического значения (Зильберер называет так герметико-религиозное толкование фантазий).

структивная точка зрения пользуется некоторыми сравнительными материалами. Как редуктивное толкование пользуется для сравнения известными представлениями из области биологии, физиологии, фольклора, литературы и проч., так и конструктивное рассмотрение проблемы мышления вынуждено пользоваться философскими параллелями, а рассмотрение проблемы интуиции — параллелями мифологическими и религиозно-историческими.

Конструктивный метод по необходимости *индивидуален*, потому что будущая коллективная установка развивается только через индивида. В противоположность этому редуктивный метод *коллективен*, потому что он ведет от индивидуального случая назад, к общим основным установкам или фактам. Конструктивный метод может быть применен и самим субъектом непосредственно к его субъективному материалу. В таком случае он является *интуитивным* методом, примененным к разработке общего смысла какого-нибудь из продуктов бессознательного. Такая обработка происходит путем *ассоциативного* (не активно апперцептивного, см. *апперцепция*) привлечения и сопоставления дальнейшего материала, настолько обогащающего и углубляющего символическое выражение бессознательного (например, сновидение), что такое выражение достигает той ясности, которая делает возможным сознательное понимание. Через это обогащение символическое выражение вплетается в более общие связи и тем самым ассимилируется.

34. Либидо. Под либидо я понимаю *психическую энергию*[1]. Психическая энергия есть интенсивность психического процесса, его *психологическая ценность*. Под этим не следует понимать какую-нибудь приписанную ценность — морального, эстетического или интеллектуального характера; но данная психологическая ценность просто определяется по ее *детерминирующей* силе, которая проявляется в определенных психических действиях («достижениях»). Но, говоря о либидо, я имею в виду не какую-то психическую силу, что нередко, по недоразумению, приписывалось мне моими критиками. Я не гипостазирую понятия энергии, а пользуюсь им как понятием для обозначения интенсивностей или ценностей. Вопрос о том, существует или не существует особенная психическая сила, не имеет ничего общего с понятием либидо. Я нередко пользуюсь термином «либидо» вперемежку с термином «энергия». Основания, по которым я называю психическую энергию «либидо», подробно изложены мной в моих трудах, указанных в сносках.

35. Мистическое соучастие (participation mystique). Этот термин введен Леви-Брюлем[2]. Под ним следует разуметь особого рода связанность с объектом. Она состоит в том, что субъект не в состоянии ясно отличить

---

[1] *Юнг К.Г.* Либидо: его метаморфозы и символы. СПб., 1994.

[2] *Lévy-Bruhl L.* Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris, 1912.

себя от объекта, что можно назвать частичным тождеством. Это тождество основано на априорном единстве объекта и субъекта. Поэтому «participation mystique» является остатком такого первобытного состояния. «Participation mystique» обозначает не все отношения субъекта и объекта в целом, но лишь известные случаи, в которых выступает явление этой своеобразной отнесенности. «Participation mystique» есть, конечно, явление, которое лучше всего можно наблюдать у первобытных людей; однако оно встречается очень часто и у культурных людей, хотя и не в такой же распространенности и интенсивности. По общему правилу, у культурных людей оно имеет место между отдельными лицами, реже между лицом и вещью. В первом случае это так называемое отношение «перенесения», при котором объекту (обыкновенно) присуще до известной степени магическое, то есть безусловное действие на субъекта. Во втором случае дело сводится или к подобному же действию какой-нибудь вещи, или же к своего рода отождествлению субъекта с вещью или ее идеей.

36. Мысль. Определенное через анализ мышления содержание или материал мыслительной функции (см. *мышление*).

37. Мышление. Я понимаю мышление как одну из четырех основных психологических функций (см. *функция*). Мышление есть та психологическая функция, которая, следуя своим собственным законам, приводит данные содержания представлений в понятийную связь. Это есть апперцептивная деятельность как таковая, она делится на *активную* и *пассивную* мыслительную деятельность. Активное мышление есть волевое действие, пассивное мышление лишь свершается — оно случившийся факт. В первом случае я подвергаю содержание представлений волевому акту суждения, во втором случае образуются понятийные связи, формируются суждения, которые подчас могут и противоречить моему намерению, могут и не соответствовать моей цели и поэтому не вызывать во мне чувства направления, хотя впоследствии я и могу с помощью активного, апперцептивного акта дойти до признания их направленности. Согласно этому, активное мышление соответствовало бы тому, что я понимаю под *направленным мышлением*[1]. (Пассивное) мышление было неточно охарактеризовано в вышеозначенном труде как «фантазирование». Теперь я охарактеризовал бы его *интуитивным* мышлением.

Простое нанизывание представлений, называемое некоторыми психологами *ассоциативным мышлением*[2], я считаю не мышлением, а просто *представлением*. О мышлении же следовало бы говорить, по моему мнению, лишь там, где дело идет о связывании представлений при помощи понятий, где, следовательно, иными словами, имеет место акт суждения, — безразлично, возникает ли этот акт суждения из нашего намерения или нет.

---

[1] *Юнг К.Г.* Символы трансформации. § 17.

[2] *Джемс В.* Научные основы психологии. М., 1902. С. 464.

Способность к направленному мышлению я называю *интеллектом,* способность к пассивному или ненаправленному мышлению я называю *интеллектуальной интуицией.* Далее, направленное мышление, интеллект я называю *рациональной* (см.) функцией, потому что оно подводит содержания представлений под понятия на основании осознанной мной разумной нормы. Напротив, ненаправленное мышление, или интеллектуальная интуиция, является для меня функцией *иррациональной* (см.), потому что оно судит и упорядочивает содержания моих представлений по нормам, которые мной не осознаны и потому не познаны в качестве разумных. В известных случаях, однако, я могу впоследствии понять, что и интуитивный акт суждения соответствует разуму, хотя он и сложился на пути, который является для меня иррациональным.

Мышление, управляемое *чувством* (см.), я не рассматриваю как интуитивное мышление, но как мышление, зависящее от чувства, то есть такое мышление, которое не следует своему собственному логическому принципу, а подчиняется принципу чувства. В таком мышлении логические законы присутствуют лишь по видимости, в действительности же они сняты и заменены намерениями чувства.

38. Неполноценная функция. См. *Подчиненная функция.*

39. Образ (Bild). Когда я в этом труде говорю об образе, то разумею при этом не психическое отображение внешнего объекта, а такое созерцаемое, которое в поэтике именуется *образом фантазии.* Такой образ лишь косвенно связан с восприятием внешнего объекта — он покоится, скорее, на бессознательной деятельности фантазии, и, будучи ее плодом, он является сознанию более или менее внезапно, как бы вроде видения или галлюцинации, не имея, однако, их патологического характера, то есть не входя в клиническую картину болезни. Образ имеет психологический характер фантастических представлений и никогда не имеет того, якобы реального характера, который присущ галлюцинации, то есть он никогда не становится на место действительности и всегда отличается в качестве «внутреннего образа» от чувственной действительности. По общему правилу, он лишен также всякой проекции в пространство, хотя в исключительных случаях он и может появиться до известной степени извне. Случаи такого рода следует называть *архаическими* (см.), если только они не являются прежде всего патологическими, что, однако, отнюдь не отменяет их архаического характера. На примитивной ступени, то есть в душевном укладе первобытного человека, внутренний образ легко переносится в пространство как видение или слуховая галлюцинация, не получая от этого патологического значения.

Хотя по общему правилу образ не имеет значения действительного реального явления, однако для душевных переживаний он все же при известных обстоятельствах может иметь гораздо большее значение, то есть ему может быть присуща огромная *психологическая* ценность, слагающая та-

кую «внутреннюю» действительность, которая при известных условиях перевешивает психологическое значение «внешней» действительности. В таком случае индивид ориентируется не на приспособление к действительности, а на приспособление к внутреннему требованию.

Внутренний образ есть сложная величина, слагающаяся из самых разнородных материалов самого разнообразного происхождения. Однако это не конгломерат, но внутренне целостный продукт, имеющий свой собственный, самостоятельный смысл. Образ есть концентрированное *выражение общего психического состояния*, а не только и не преимущественно бессознательных содержаний, как таковых. Правда, он есть выражение бессознательных содержаний, однако не всех содержаний вообще, а только сопоставленных в данный момент. Это сопоставление (констеллирование) возникает, с одной стороны, в результате самодеятельности бессознательного, с другой стороны, в зависимости от состояния сознания в данный момент, причем это состояние сознания всегда пробуждает и активность относящихся сюда сублиминальных материалов и пресекает те, которые сюда не относятся. Согласно этому, образ является выражением как бессознательной, так и сознательной психической ситуации данного момента. Поэтому толкование его смысла не может исходить ни от одного сознания только, ни от одного бессознательного, но лишь от взаимоотношения того и другого.

Когда образу присущ архаический характер, я называю его *изначальным* или *исконным* (опираясь на определение Якоба Буркхардта). Об архаическом характере я говорю тогда, когда образ обнаруживает заметное совпадение с известными мифологическими мотивами. Тогда образ является, с одной стороны, преимущественным выражением коллективно-бессознательных материалов (см. *коллективное*), с другой стороны — показателем того, что состояние сознания данного момента подвержено не столько личному, сколько коллективному влиянию. Личный образ не имеет ни архаического характера, ни коллективного значения, но выражает лично-бессознательные содержания и лично-обусловленное состояние сознания.

Изначальный образ (исконный), названный мной также *архетипом* (см.), всегда коллективен, то есть он одинаково присущ, по крайней мере, целым народам или эпохам. Вероятно, главнейшие мифологические мотивы общи всем расам и всем временам; так, мне удалось вскрыть целый ряд мотивов греческой мифологии в сновидениях и фантазиях душевнобольных чистокровных негров.

Изначальный образ есть осадок в памяти — *энграмма* (Semon), — образовавшийся путем уплотнения бесчисленных сходных между собой процессов. Это есть, прежде всего и с самого начала, осадок и тем самым это есть типическая основная форма известного, всегда возвращающегося душевного переживания. Поэтому в качестве мифологического мотива изна-

чальный образ всегда является действенным и всегда снова возникающим выражением, которое или пробуждает данное душевное переживание, или же соответствующим образом формулирует его. Возможно, что изначальный образ есть психическое выражение для определенного физиологически-анатомического предрасположения. Если встать на ту точку зрения, что определенная анатомическая структура возникла под воздействием условий окружающей среды на живое вещество, то изначальный образ в его устойчивом и общераспространенном проявлении будет соответствовать столь же всеобщему и устойчивому внешнему воздействию, которое именно поэтому должно иметь характер естественного закона. Таким образом, можно было бы установить отношение мифа к природе (например, отношение солнечных мифов к ежедневному восходу и заходу солнца или к столь же бросающейся в глаза смене времен года). Но в таком случае остался бы открытым вопрос: почему же тогда солнце и его кажущиеся изменения не являются прямо и неприкровенно содержанием мифа? Однако тот факт, что солнце, или луна, или метеорологические процессы облекаются, по крайней мере, в аллегорическую форму, указывает нам на самостоятельное участие психики в этой работе, причем в данном случае психика уже отнюдь не может считаться лишь продуктом или отражением условий окружающей среды. Иначе откуда же она вообще взяла бы свою способность самостоятельной точки зрения вне всяких чувственных восприятий? Откуда взялась бы вообще ее способность давать нечто большее или иное, чем подтверждение чувственных показаний? Поэтому мы неизбежно должны признать, что данная мозговая структура обязана тому, *что* она есть, не только воздействию условий окружающей среды, но настолько же и своеобразным и самостоятельным свойствам живого вещества, то есть закону, данному вместе с жизнью. Поэтому данные свойства организма являются, с одной стороны, продуктом внешних условий, а с другой стороны, продуктом назначений, внутренне присущих живому. Согласно этому и изначальный образ, с одной стороны, должен быть несомненно отнесен к известным, чувственно воспринимаемым, всегда возобновляющимся и потому всегда действенным процессам природы, а с другой стороны, и столь же несомненно он должен быть отнесен к известным внутренним предрасположениям духовной жизни и жизни вообще. Свету организм противопоставляет новое образование — глаз, а процессам природы дух противопоставляет символический образ, воспринимающий процесс природы, точно так же как глаз воспринимает свет. И подобно тому как глаз есть свидетельство своеобразной и самостоятельной творческой деятельности живого вещества, так и изначальный образ является выражением собственной и безусловной творческой силы духа.

Итак, изначальный образ есть объединяющее выражение живого процесса. Он вносит упорядочивающий и связующий смысл в чувственные и внутренние духовные восприятия, являющиеся вначале вне порядка

и связи, и этим освобождает психическую энергию от прикрепленности ее к голым и непонятным восприятиям. Но в то же время он прикрепляет энергии, освобожденные через восприятие раздражений, к определенному смыслу, который и направляет деяния на путь, соответствующий данному смыслу. Наконец, изначальный образ высвобождает никуда неприложимую скопившуюся энергию, указывая духу на природу и претворяя простое естественное влечение в духовные формы.

Изначальный образ есть ступень, предшествующая *идее* (см.), это почва ее зарождения. Из нее разум развивает через выделение конкретности (см.) необходимо присущее изначальному образу некое понятие, именно идею, причем это понятие отличается от всех других понятий тем, что оно не дается в опыте, но открывается как нечто лежащее даже в основе всякого опыта. Такое свое свойство идея получает от изначального образа, который, являясь выражением специфической структуры мозга, придает и всякому опыту определенную форму.

Размеры психологической действенности изначального образа определяются установкой индивида. Если установка вообще интровертна, то вследствие отвлечения либидо от внешнего объекта естественно повышается значение внутреннего объекта, мысли. Отсюда возникает особенно интенсивное развитие мыслей по линии, бессознательно предначертанной изначальным образом, который вследствие этого вступает в сферу явлений сначала непрямым путем. Дальнейшее развитие мысли ведет к идее, которая есть не что иное, как изначальный образ, достигший мысленной формулировки. За пределы идеи ведет развитие обратной функции, то есть чувства, ибо если идея постигнута интеллектуально, то она стремится воздействовать на жизнь. Для этого она привлекает к делу чувство, которое, однако, в данном случае оказывается гораздо менее дифференцированным, нежели мышление, и поэтому более конкретным. Поэтому же чувство является не чистым, и так как оно не дифференцировано, то оно оказывается еще в слиянии с бессознательным. Тогда индивид оказывается неспособным сочетать такого рода чувство с идеей. В этом случае изначальный образ вступает во внутреннее поле зрения в качестве *символа;* в силу своей конкретной природы он, с одной стороны, овладевает чувством, находящимся в недифференцированном, конкретном состоянии, в силу же своей значимости он, с другой стороны, захватывает и идею, им же порожденную, и, таким образом, сочетает идею с чувством. В этой роли изначальный образ выступает в качестве посредника и этим вновь подтверждает свою спасительную действенность, которую он всегда обнаруживает в религиях. Поэтому то, что Шопенгауэр говорит об идее, я хотел бы отнести, скорее, к изначальному образу, ибо (как я пояснил уже в разделе, посвященном *«идее»*) идею не следует понимать вполне и всецело как нечто априорное, но в то же время и как нечто производное и развившееся из чего-то иного.

Поэтому я прошу читателя в приведенных ниже словах Шопенгауэра заменять каждый раз слово «идея» словом «изначальный образ», для того чтобы верно понять то, что я в данном случае разумею: «Индивидом как таковым *идея* никогда не познается — она познается только тем, кто поднялся над всяким волением и над всякой индивидуальностью до чистого субъекта познания; следовательно, она достижима только для гения и далее для того, кто в возвышении своей чистой познавательной силы, вызываемом большей частью созданиями гения, пребывает в гениальном настроении; поэтому она передаваема не безусловно, а лишь условно, ибо воспринятая и повторенная, например, в произведении искусства *идея* действует на каждого только в соответствии с его собственной, интеллектуальной ценностью и т. д.». «Идея есть единство, распавшееся на множество вследствие временной и пространственной формы нашего интуитивного восприятия». «Понятие подобно безжизненному хранилищу, в котором действительно лежит друг подле друга то, что в него вложили, но из которого нельзя и вынуть больше того, чем сколько в него вложено; идея же, наоборот, развивает в том, кто ее воспринял, такие представления, которые сравнительно с одноименным ей понятием оказываются новыми: она подобна живому, развивающемуся, одаренному производительной силой организму, который создает то, что не лежало в нем припрятанным»[1].

Шопенгауэр ясно понял, что «идея» — или, по моему определению, «изначальный образ» — не может быть достигнута на том пути, на котором выстраивается рассудочное понятие, или «идея» как *понятие разума* (Begriff aus Nolionen, как Vernunftbegriff)[2], но что для этого необходим еще один элемент, по ту сторону формулирующего интеллекта, например то, что он называет «гениальным настроением» и под чем разумеется не что иное, как некое состояние чувства. Ибо от идеи к изначальному образу можно прийти, только продолжая путь, доведший до идеи, за предельную высоту ее до вступления в противоположную функцию.

Преимуществом изначального образа перед ясностью идеи является его одаренность жизнью. Это есть самостоятельный, живой организм, «одаренный производительной силой», ибо изначальный образ является унаследованной организацией психической энергии, устойчивой системой, которая является не только выражением, но и возможностью течения энергетического процесса. С одной стороны, он характеризует тот способ, которым энергетический процесс протекал от века, все возобновляясь и воспроизводя свой способ, с другой стороны, он все снова открывает возможность закономерного течения этого процесса, ибо он делает возможным такое восприятие или психическое постижение ситуаций, благодаря которому жизнь может продолжаться все далее. Таким

[1] *Шопенгауэр А*. Мир как воля и представление. Т. 1. § 49.

[2] *Кант И*. Критика чистого разума // Собр. соч. Т. 3. Такая идея, по Канту, есть понятие, превышающее возможность опыта.

образом, изначальный образ является необходимым противодополнением к *инстинкту*, который, с одной стороны, есть некое целесообразное действование, но, с другой стороны, предполагает столь же осмысленное, как и целесообразное восприятие каждой данной ситуации. Это восприятие данной ситуации и осуществляется этим образом, имеющимся налицо априори. Он является удобно приложимой формулой, без которой восприятие новых фактических данных было бы невозможно.

40. Объективный уровень. (Объектная ступень.) Под интерпретацией (толкованием) на объективном уровне я имею в виду такое понимание сновидения или фантазии, при котором возникающие в них лица или обстоятельства рассматриваются как относящиеся к объективно реальным лицам или обстоятельствам. Это противополагается *субъективному уровню* (субъектной ступени) (см. ниже), при котором лица или обстоятельства, появляющиеся в сновидении, относятся исключительно к субъективным величинам. Понимание сновидений у Фрейда движется почти исключительно на объективном уровне, поскольку желания в снах истолковываются как относящиеся к реальным объектам или к сексуальным процессам, принадлежащим к физиологической, следовательно, внепсихологической сфере.

41. Ориентирование. Ориентированием я называю общий принцип какой-нибудь установки (см. *установка*). Всякая установка ориентируется по известной точке зрения, независимо от того, сознательна эта точка зрения или нет. Так называемая «установка власти» ориентируется по точке зрения властвования нашего эго (см.) над подавляющими влияниями и условиями. «Установка мышления» ориентируется, например, по логическому принципу как своему высшему закону. «Установка ощущения» ориентируется на чувственном восприятии данных фактов.

42. Отождествление. См. *идентификация.*

43. Ощущение. Согласно моему пониманию — одна из основных психологических функций (см.). Вундт[1] также считает ощущение одним из элементарных психических феноменов. Ощущение или процесс ощущения есть та психологическая функция, которая, посредничая, передает восприятию физическое раздражение. Поэтому ощущение тождественно с восприятием. Ощущение следует строго отличать от *чувства*, потому что чувство есть совсем другой процесс, который может, например, присоединиться к ощущению в качестве «чувственной окраски», «чувственного тона». Ощущение относится не только к внешнему физическому раздражению, но и к внутреннему, то есть к изменениям во внутренних органических процессах.

---

[1] К истории понятия ощущения см.: *Wundt W.* Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. I. S. 350; *Dessoir M.* Geschichte der neueren deutschen Psychologie. B., 1894; *Villa G.* Einleitung in die Psychologie der Cegenwart. Leipzig, 1902; *Hartmann E.* Die moderne Psychologie. Leipzig, 1901.

Поэтому ощущение есть прежде всего *чувственное восприятие*, то есть восприятие, совершающееся посредством чувственных органов и «телесного чувства» (ощущения кинестетические, вазомоторные и т. д.). Ощущение является, с одной стороны, элементом представления, потому что оно передает представлению перцептивный образ внешнего объекта, с другой стороны — элементом чувства, потому что оно через перцепцию телесного изменения придает чувству характер аффекта (см.). Передавая сознанию телесные изменения, ощущение является представителем и физиологических влечений. Однако оно не тождественно с ними, потому что оно является чисто перцептивной функцией.

Следует различать между чувственным (сенсуозным) или конкретным (см.) ощущением и ощущением абстрактным (см.). Первое включает в себя формы, о которых речь шла выше. Последнее же обозначает отвлеченный вид ощущений, то есть обособленный от других психологических элементов. Дело в том, что конкретное ощущение никогда не появляется в «чистом» виде, а всегда бывает смешано с представлениями, чувствами и мыслями. Напротив, абстрактное ощущение представляет собой дифференцированный вид восприятия, который можно было бы назвать «эстетическим» постольку, поскольку он, следуя своему собственному принципу, обособляется как от всякой примеси различий, присущих воспринятому объекту, так и от всякой субъективной примеси чувства и мысли и поскольку он тем самым возвышается до степени чистоты, никогда не доступной конкретному ощущению. Например, конкретное ощущение цветка передает не только восприятие самого цветка, но и его стебля, листьев, места, где он растет, и т. д. Кроме того, оно тотчас же смешивается с чувствами удовольствия или неудовольствия, вызванными видом цветка, или с вызванными в то же время обонятельными восприятиями, или же с мыслями, например о его ботанической классификации. Напротив, абстрактное ощущение тотчас же выделяет какой-нибудь бросающийся в глаза чувственный признак цветка, например его ярко-красный цвет, и делает его единственным или главным содержанием сознания, в обособлении от всех вышеуказанных примесей. Абстрактное ощущение присуще главным образом художнику. Оно, как и всякая абстракция, есть продукт функциональной дифференциации, и потому в нем нет ничего первоначального. Первоначальная форма функций всегда конкретна, то есть смешанна (см. *архаизм* и *конкретизм*). Конкретное ощущение, как таковое, есть явление реактивное. Напротив, абстрактное ощущение, как и всякая абстракция, никогда не бывает свободно от воли, то есть от направляющего элемента. Воля, направленная на абстракцию ощущения, является выражением и подтверждением *эстетической установки ощущения*.

Ощущение особенно характерно для природы ребенка и примитивного человека, поскольку оно, во всяком случае, господствует над мышлением

и чувством, но не непременно над интуицией (см.). Ибо я понимаю ощущение как сознательное восприятие, а интуицию как ощущение бессознательное. Ощущение и интуиция представляются мне парой противоположностей или двумя функциями, взаимно компенсирующими одна другую, подобно мышлению и чувству. Функции мышления и чувства развиваются в качестве самостоятельных функций из ощущения как онтогенетически, так и филогенетически. (Конечно, также и из интуиции, как необходимо восполняющей противоположности ощущения.) Индивид, чья установка в целом ориентируется ощущением, принадлежит к *ощущающему* (сенситивному) *типу* (см.).

Ощущение, поскольку оно является элементарным феноменом, есть нечто безусловно данное, не подчиненное рациональным законам в противоположность мышлению или чувству. Поэтому я называю его функцией *иррациональной* (см.), хотя рассудку и удается вводить большое число ощущений в рациональные связи. Нормальные ощущения пропорциональны, то есть при оценке они соответствуют — в той или иной степени — интенсивности физических раздражений. Патологические же ощущения непропорциональны, то есть они или ненормально снижены, или ненормально завышены; в первом случае они задержаны, во втором — преувеличены. Задерживание возникает от преобладания другой функции над ощущением; преувеличение же от ненормального слияния с другой функцией, например от слитности ощущения с еще недифференцированной функцией чувства или мысли. Но в этом случае преувеличение ощущения прекращается, как только слитая с ощущением функция выдифференцируется сама по себе. Особенно наглядные примеры дает психология неврозов, где очень часто обнаруживается значительная сексуализация других функций (Фрейд), то есть слитность сексуальных ощущений с другими функциями.

44. Персона. См. *душа*[1].

45. Подчиненная функция (низшая, недифференцированная, неполноценная) (Minderwertige Function)[2]. Подчиненной функцией я называю такую функцию, которая отстает в процессе дифференциации. Как показывает опыт, почти невозможно — вследствие неблагоприятных общих условий, — чтобы кто-нибудь развил одновременно все свои психологические функции. Уже социальные требования ведут к тому, что человек прежде всего и больше всего дифференцирует (развивает) ту из своих функций, которой он или от природы наиболее одарен или которая дает ему самые очевидные реальные средства для достижения социального успеха. Очень часто, почти регулярно, человек более или менее всецело отождествляет себя

[1] *Сэмуэлс Э*. Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнга.

[2] Мы предпочли такое название функции, чтобы точнее указать на ее роль в диалектике взаимодействия функций и с целью избежать какого-либо истолкования в сторону психической ущербности индивида. — *Прим. ред*.

с функцией, поставленной в наиболее благоприятные условия и поэтому особенно развитой. Так слагаются психологические *типы*. При односторонности этого процесса развития одна или несколько функций неизбежно отстают в развитии. Поэтому их можно подходящим образом охарактеризовать как «неполноценные», и притом в психологическом, а не в психопатологическом смысле, ибо эти отсталые функции совсем не являются болезненными, но лишь отсталыми в сравнении с функцией, стоящей в благоприятных условиях.

В большинстве случаев, то есть в нормальных случаях, подчиненная функция остается осознанной, но при неврозе подчиненная функция, напротив, погружается отчасти или в большем своем составе в бессознательное. Ибо по мере того как весь запас либидо направляется на функцию, имеющую преимущество, подчиненная функция развивается регрессивно, то есть возвращается к своим архаическим первичным стадиям, вследствие чего она становится несовместимой с сознательной и первичной (преобладающей, ведущей) функцией. Если функция, которая нормально должна была бы быть сознательной, попадает в бессознательное, то в бессознательное уходит и энергия, специфически присущая этой функции. Естественная функция, как, например, чувство, располагает энергией, свойственной ей от природы, она представляет собой прочно организованную, живую систему, которую ни при каких обстоятельствах нельзя вполне лишить ее энергии. Через погружение подчиненной функции в бессознательное остаток ее энергии тоже переводится в область бессознательного, вследствие чего бессознательное приходит в состояние неестественного оживления. Отсюда у функции, дошедшей до архаического состояния, возникают соответствующие *фантазии* (см.). Поэтому аналитическое освобождение подчиненной функции из бессознательного возможно лишь через поднятие вверх бессознательных образов фантазии, которые были возбуждены именно функцией, опустившейся в бессознательное состояние. Через осознание этих фантазий опять вводится в сознание и подчиненная функция, и тем самым она получает возможность дальнейшего развития.

46. Проекция. Проекция есть переложение (expulsion) субъективного внутреннего содержания (события) во внешний объект. (В противоположность к интроекции, см. *интроекция*.) Согласно этому, проекция есть процесс диссимиляции (см. *ассимиляция*), в котором субъективное содержание отчуждается от субъекта и в известном смысле воплощается в объекте. Это бывает и с мучительными, невыносимыми содержаниями, от которых субъект отделывается при помощи проекции, но бывает и с положительными, которые по тем или иным причинам, например вследствие самоуничижения, оказываются недоступными субъекту. Проекция основывается на архаическом *тождестве* (см.) субъекта и объекта, но называть это явление проекцией можно лишь тогда, когда возни-

кает необходимость распадения этого тождества с объектом. Возникает же эта необходимость тогда, когда тождество становится помехой, то есть когда отсутствие проецированного содержания начинает существенно мешать приспособлению и возвращение проецированного содержания в субъекта становится желательным. Начиная с этого момента прежнее частичное тождество получает характер проекции. Поэтому выражение «проекция» обозначает состояние тождества, которое стало заметным и вследствие этого подверженным критике, будь то собственной критике субъекта или же критике кого-нибудь другого.

Можно различать *пассивную* и *активную* проекции. Пассивная форма является обыкновенной формой всех патологических и многих нормальных проекций, которые не возникают из какого-либо намерения, а являются чисто автоматическими событиями. Активная форма составляет существенную часть акта *эмпатии* (см.). Правда, в целом эмпатия является процессом интроекции, потому что она служит тому, чтобы привести объект в интимное отношение с субъектом. Для того чтобы создать такое отношение, субъект отрывает от себя какое-нибудь содержание, например чувство, вкладывает его в объект, тем самым оживляя его и включая этим способом объект в субъективную сферу. Но активная форма проекции бывает и актом суждения, имеющим целью отделить субъект и объект. В таком случае субъективное суждение в качестве значимого утверждения отделяется от субъекта и перелагается в объект, чем субъект отстраняет себя от объекта. Согласно этому, проекция есть процесс интроверсии (см.), ибо в противоположность к интроекции она устанавливает не вовлечение и уподобление, но отличение и отрыв субъекта от объекта. Поэтому проекция играет главную роль в паранойе, которая обыкновенно ведет к полному изолированию субъекта.

47. Психическое. См. *душа*[1].

48. Рациональное. Рациональное есть разумное, соотносящееся с разумом, соответствующее ему. Я понимаю разум как установку (см.), принцип которой состоит в оформлении мышления, чувства и действия согласно объективным ценностям. Объективные ценности устанавливаются в опыте среднего разума, посвященном, с одной стороны, внешним фактам, а с другой — фактам внутренним, психологическим. Подобные переживания не могли бы, конечно, представлять собой объективных «ценностей», если бы они, как таковые, «оценивались» субъектом, что было бы уже актом разума. Но разумная установка, позволяющая нам утверждать объективные ценности как значащие, является делом не отдельного субъекта, а предметом истории человечества.

Большинство объективных ценностей — а вместе с тем и разум — суть наследие древности, это крепко спаянные комплексы представле-

[1] *Сэмуэлс Э.* Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнга.

ний, над организацией которых трудились бесчисленные тысячелетия с той же необходимостью, с какой природа живого организма реагирует вообще на средние и постоянно повторяющиеся условия окружающего мира и противопоставляет им соответствующие комплексы функций, как, например, глаз, в совершенстве соответствующий природе света. Поэтому можно было бы говорить о предсуществующем, метафизическом мировом разуме, если бы реагирование живого организма, соответствующее среднему внешнему воздействию, не было само по себе необходимым условием существования этого организма, — мысль, высказанная еще Шопенгауэром. Вследствие этого человеческий разум есть не что иное, как выражение приспособленности к среднему уровню происходящих событий, осевшему в виде комплексов представлений, мало-помалу крепко сорганизовавшихся и составляющих как раз объективные ценности. Итак, законы разума суть те законы, которые обозначают и регулируют среднюю «правильную», приспособленную установку (см.). Рационально все то, что согласуется с этими законами; и, напротив, иррационально (см.) все, что с ними не совпадает.

Мышление (см.) и *чувство* (см.) являются функциями рациональными, поскольку решающее влияние на них оказывает момент размышления, рефлексии. Эти функции наиболее полно осуществляют свое назначение при возможно совершенном согласовании с законами разума. Иррациональные же функции суть те, целью которых является чистое восприятие; таковы интуиция и ощущение, потому что они должны для достижения полного восприятия всего совершающегося как можно более отрешаться от всего рационального, ибо рациональное предполагает исключение всего внеразумного.

49. Редуктивное. Редуктивное — значит «сводящее обратно». Я пользуюсь этим выражением для обозначения такого метода психологического толкования, который рассматривает бессознательный продукт не с точки зрения символического выражения, а *семиотически,* то есть как знак или симптом некоего лежащего в основе процесса. Согласно этому, редуктивный метод рассматривает бессознательный продукт в смысле обратного сведения его к элементам, к основным процессам — будь то воспоминания о действительно имевших место событиях или элементарные психические процессы. Поэтому редуктивный метод (в противоположность методу конструктивному, см. *конструктивное*) ориентируется назад или в историческом смысле, или же в смысле переносном, то есть сводя сложную и дифференцированную величины обратно — к более общему и элементарному. Метод толкования Фрейда, а также и Адлера — редуктивен, потому что и тот и другой сводят явление к элементарным процессам желания и стремления, имеющим в конечном счете инфантильную или физиологическую природу. При этом на долю бессознательного продукта неизбежно выпадает лишь значение несобствен-

ного выражения, для которого термин «символ» (см.), в сущности, не следовало бы употреблять. Редукция действует разлагающим образом на значение бессознательного продукта, который или сводится к своим историческим первоступеням и тем самым уничтожается, или же вновь интегрируется в тот элементарный процесс, из которого он вышел.

50. Самость[1]. Как эмпирическое понятие самость обозначает целостный спектр психических явлений у человека. Она выражает единство личности как целого. Но в той степени, в какой целостная личность по причине своей бессознательной составляющей может быть сознательной лишь отчасти, понятие самости является отчасти лишь *потенциально* эмпирическим и до этой степени *постулятивным*. Другими словами, оно включает в себя как «переживабельное» (experienceable), так и «непереживабельное» (inexperienceable) (или еще не пережитое). Эти качества присущи в равной мере многим другим научным понятиям, оказывающимся более именами, нежели идеями. В той степени, в какой психическая целостность, состоящая из сознательных и бессознательных содержаний, оказывается постулятивной, она представляет *трансцендентальное* понятие, поскольку оно предполагает существование бессознательных факторов на эмпирической основе и, таким образом, характеризует некое бытие, которое может быть описано лишь частично, так как другая часть остается (в любое данное время) неузнанной и беспредельной.

Подобно тому как сознательные и бессознательные явления дают о себе знать практически, при встрече с ними, самость как психическая целостность также имеет сознательный и бессознательный аспекты. Эмпирически самость проявляется в сновидениях, мифах, сказках, являя персонажи «сверхординарной личности» (см. *эго*), такие как король, герой, пророк, спаситель и т. д., или же в форме целостного символа — круга, квадрата, креста, *квадратуры круга* (quadratura circuli) и т. д. Когда самость репрезентирует complexio oppositorum, единство противоположностей, она также выступает в виде объединенной дуальности, например в форме *дао*, как взаимодействия *инь* и *ян*, или враждующих братьев, или героя и его противника (соперника) — заклятого врага, дракона, Фауста и Мефистофеля и т. д. Поэтому эмпирически самость представлена как игра света и тени, хотя и постигается как целостность и союз, единство, в котором противоположности соединены. Так как та-

---

[1] Данная дефиниция была написана Юнгом для немецкого издания Собрания сочинений и отсутствует в русском издании 1929 года. — *Прим. ред.* Любопытно отметить, что определение, данное самости, как «целостного спектра психических явлений у человека» почти идентично определению психического как «тотальности, целостности всех психических процессов, как сознательных, так и бессознательных» (см. душа). Здесь может подразумеваться, что каждый индивид посредством психического или благодаря ему в своей потенции представляет самость. Вопрос лишь в том, чтобы «реализовать» эту присущую ему в потенции самость. Но это уже вопрос самой жизни. — *Ред. англ. изд.*

кое понятие непредставимо — *третьего не дано,* — то самость оказывается трансцендентальной и в этом смысле. Рассуждая логически, здесь мы имели бы дело с пустой спекуляцией, если бы не то обстоятельство, что самость обозначает символы единства, которые оказываются обнаруживаемы эмпирически.

Самость не является философской идеей, поскольку она не утверждает своего собственного существования, то есть она не гипостазирует самое себя. С интеллектуальной точки зрения это всего лишь рабочая гипотеза. Ее эмпирические символы, с другой стороны, очень часто обладают отчетливой *нуминозностью,* то есть априорной эмоциональной ценностью, как в случае *мандалы,* пифагорейского tetraktys, кватерности и т. д.[1] Таким образом, самость утверждает себя как *архетипическую идею* (см. *идея; образ*), отличающуюся от других идей подобного рода тем, что она занимает центральное место благодаря значительности своего содержания и своей нуминозностью.

51. Символ. Понятие символа строго отличается в моем понимании от понятия простого *знака. Символическое* и *семиотическое* значение — две вещи совершенно разные. Ферреро[2] пишет в своей книге, строго говоря, не о символах, а о знаках. Например, старый обычай передавать кусок дерна при продаже земли можно было бы, вульгарно говоря, назвать «символическим», но, по своей сущности, он вполне семиотичен. Кусок дерна есть знак, взятый вместо всего участка земли. Крылатое колесо у железнодорожного служащего не есть символ железной дороги, а знак, указывающий на причастность к железнодорожной службе. Напротив, символ всегда предполагает, что выбранное выражение является наилучшим обозначением или формулою для сравнительно неизвестного фактического обстояния, наличность которого, однако, признается или требуется. Итак, если крылатое колесо железнодорожника толкуется как символ, то это означает, что этот человек имеет дело с неизвестной сущностью, которую нельзя было бы выразить иначе или лучше, чем в виде крылатого колеса.

Всякое понимание, которое истолковывает символическое выражение, в смысле аналогии или сокращенного обозначения для какого-нибудь знакомого предмета, имеет *семиотическую* природу. Напротив, такое понимание, которое истолковывает символическое выражение как наилучшую и потому ясную и характерную ныне непередаваемую формулу сравнительно неизвестного предмета, имеет символическую природу. Понимание же, которое истолковывает символическое выражение как намеренное описание или иносказание какого-нибудь знакомого предмета, имеет *аллегорическую* природу. Объяснение креста как символа божественной

[1] *Сэмуэлс Э.* Критический словарь аналитической психологии К.Г. Юнг.
[2] *Ferrero G.* Les lois psyhologiques du symbolisme. P., 1895.

любви есть объяснение *семиотическое,* потому что «божественная любовь» обозначает выражаемое обстояние точнее и лучше, чем это делает крест, который может иметь еще много других значений. Напротив, символическим будет такое объяснение креста, которое рассматривает его, помимо всяких других мыслимых объяснений, как выражение некоторого, еще незнакомого и непонятного, мистического или трансцендентного, то есть прежде всего психологического, обстояния, которое, безусловно, точнее выражается в виде креста.

Пока символ сохраняет жизненность, он является выражением предмета, который иначе не может быть лучше обозначен. Символ сохраняет жизненность только до тех пор, пока он чреват значением. Но как только его смысл родился из него, то есть как только найдено выражение, формулирующее искомый, ожидаемый или чаемый предмет еще лучше, чем это делал прежний символ, так символ мертв, то есть он имеет еще только историческое значение. Поэтому о нем все еще можно говорить как о символе, допуская про себя, что в нем имеется в виду то, что было, когда он еще не породил из себя своего лучшего выражения. Тот способ рассмотрения, с которым Павел и более древнее мистическое умозрение подходят к символу креста, показывает, что он был для них живым символом, который изображал неизреченное, и притом непревзойденным образом. Для всякого эзотерического объяснения символ мертв, потому что эзотерия сводит его к лучшему (очень часто мнимо лучшему) выражению, вследствие чего он является уже просто условным знаком для таких связей, которые на других путях уже известны и полнее, и лучше. Символ остается жизненным всегда только для экзотерической точки зрения.

Выражение, поставленное на место какого-нибудь известного предмета, остается всегда простым знаком и никогда не является символом. Поэтому совершенно невозможно создать живой, то есть чреватый значением, символ из знакомых сочетаний. Ибо созданное на этом пути никогда не содержит больше того, чем сколько в него было вложено. Каждый психический продукт, поскольку он является в данный момент наилучшим выражением для еще неизвестного или сравнительно известного факта, может быть воспринят как символ, поскольку есть склонность принять, что это выражение стремится обозначить и то, что мы лишь предчувствуем, но чего мы ясно еще не знаем. Поскольку всякая научная теория заключает в себе гипотезу, то есть предвосхищающее обозначение, по существу, еще неизвестного обстоятельства, она является символом. Далее, каждое психологическое явление есть символ при допущении, что оно говорит или означает нечто большее и другое, такое, что ускользает от современного познания. Такое возможно, безусловно, всюду, где имеется сознание с установкою на иное возможное значение вещей. Оно невозможно только там, и то лишь для этого самого сознания, где последнее само создало выражение, долженствующее высказать именно столько, сколько входило

в намерение создающего сознания; таково, например, математическое выражение. Но для другого сознания такое ограничение отнюдь не существует. Оно может воспринять и математическое выражение как символ, например для выражения скрытого в самом творческом намерении неизвестного психического обстоятельства, поскольку это обстоятельство подлинно не было известно самому творцу семиотического выражения и поэтому не могло быть сознательно использовано им.

Что есть символ, что нет — это зависит прежде всего от установки (см.) рассматривающего сознания, например рассудка, который рассматривает данное обстоятельство не просто как таковое, но, сверх того, и как выражение чего-то неизвестного. Поэтому весьма возможно, что кто-нибудь создает такое обстоятельство, которое для его воззрения совсем не представляется символическим, но может представиться таковым сознанию другого человека. Точно так же возможно и обратное. Мы знаем и такие продукты, символический характер которых зависит не только от установки созерцающего их сознания, но обнаруживается сам по себе в символическом воздействии на созерцающего. Таковы продукты, составленные так, что они должны были бы утратить всякий смысл, если бы им не был присущ символический смысл. Треугольник с включенным в него оком является в качестве простого факта такой нелепостью, что созерцающий решительно не может воспринять его как случайную игру. Такой образ непосредственно навязывает нам символическое понимание. Это воздействие подкрепляется в нас или частым и тождественным повторением того же самого образа, или же особенно тщательным выполнением его, которое и является выражением особенной, вложенной в него ценности.

Символы, не действующие сами из себя, как было только что описано, или мертвы, то есть превзойдены лучшей формулировкой, или же являются продуктами, символическая природа которых зависит исключительно от установки созерцающего их сознания. Эту установку, воспринимающую данное явление как символическое, мы можем назвать сокращенно *символической установкой*. Она лишь отчасти оправдывается данным положением вещей, с другой же стороны, она вытекает из определенного мировоззрения, приписывающего всему совершающемуся — как великому, так и малому — известный смысл и придающего этому смыслу известную большую ценность, чем чистой фактичности. Этому воззрению противостоит другое, придающее всегда главное значение чистым фактам и подчиняющее фактам смысл. Для этой последней установки символ отсутствует всюду, где символика покоится исключительно на способе рассмотрения. Зато и для нее есть символы, а именно такие, которые заставляют наблюдателя предполагать некий скрытый смысл. Идол с головою быка может быть, конечно, объяснен как туловище человека с бычьей головой. Однако такое объяснение вряд ли может быть поставлено на одну доску с симво-

лическим объяснением, ибо символ является здесь слишком навязчивым для того, чтобы его можно было обойти. Символ, навязчиво выставляющий свою символическую природу, не должен быть непременно *жизненным* символом. Он может, например, действовать только на исторический или философский рассудок. Он пробуждает интеллектуальный или эстетический интерес. Жизненным же символ называется только тогда, когда он и для зрителя является наилучшим и наивысшим выражением чего-то лишь предугаданного, но еще непознанного. При таких обстоятельствах он вызывает в нас бессознательное участие. Действие его творит жизнь и споспешествует ей. Так, Фауст говорит: «Совсем иначе этот знак влияет на меня».

Жизненный символ формулирует некий существенный, бессознательный фрагмент, и чем более распространен этот фрагмент, тем шире и воздействие символа, ибо он затрагивает в каждом родственную струну. Так как символ, с одной стороны, есть наилучшее и для данной эпохи непревзойденное выражение для чего-то еще неизвестного, то он должен возникать из самого дифференцированного и самого сложного явления в духовной атмосфере данного времени. Но так как, с другой стороны, живой символ должен заключать в себе то, что родственно более широкой группе людей, для того, чтобы он вообще мог воздействовать на нее, то он должен и схватывать именно то, что обще более широкой группе людей. Таковым никогда не может быть самое высокодифференцированное, предельно достижимое, ибо последнее доступно и понятно лишь меньшинству; напротив, оно должно быть столь примитивно, чтобы его вездесущее не подлежало никакому сомнению. Лишь тогда, когда символ схватывает это и доводит до возможно совершенного выражения, он приобретает всеобщее действие. В этом и заключается мощное и вместе с тем спасительное действие живого социального символа.

Все, что я сказал сейчас о социальном символе, относится и к индивидуальному символу. Существуют индивидуальные психические продукты, явно имеющие символический характер и непосредственно принуждающие нас к символическому восприятию. Для индивида они имеют сходное функциональное значение, какое социальный символ имеет для обширной группы людей. Однако происхождение этих продуктов никогда не бывает исключительно сознательное или исключительно бессознательное — они возникают из равномерного содействия обоих. Чисто сознательные, так же как и исключительно бессознательные, продукты не являются per se[1] символически убедительными — признание за ними характера символа остается делом символической установки созерцающего сознания. Однако они настолько же могут восприниматься и как чисто каузально обусловленные факты, например в том смысле, как красная сыпь скарлатины

[1] Сами по себе, в своей сущности (*лат.*). — *Прим. ред.*

может считаться «символом этой болезни». Впрочем, в таких случаях правильно говорят о «симптоме», а не о символе. Поэтому я думаю, что Фрейд, со своей точки зрения, совершенно верно говорит о *симптоматических*, а не о *символических* действиях (Symptomhandlungen)[1], ибо для него эти явления не символичны в установленном мною смысле, а являются симптоматическими знаками определенного и общеизвестного, основного процесса. Правда, бывают невротики, считающие свои бессознательные продукты, которые суть прежде всего и главным образом болезненные симптомы, за в высшей степени значительные символы. Но в общем это обстоит не так. Напротив, современный невротик слишком склонен воспринимать и значительное как простой «симптом».

Тот факт, что о смысле и бессмыслице вещей существуют два различных, противоречащих друг другу, но одинаково горячо защищаемых обеими сторонами мнения, научает нас тому, что, очевидно, существуют явления, которые не выражают никакого особенного смысла, которые суть простые последствия, симптомы, и ничего более, — и другие явления, которые несут в себе сокровенный смысл, которые не просто имеют известное происхождение, но скорее хотят стать чем-то и которые поэтому суть символы. Нашему такту и нашей критической способности предоставлено решать, где мы имеем дело с симптомами, а где с символами.

Символ есть всегда образование, имеющее в высшей степени сложную природу, ибо он составляется из данных, поставляемых всеми психическими функциями. Вследствие этого природа его ни рациональна, ни иррациональна. Правда, одна сторона его приближается к разуму, но другая его сторона не доступна разуму, потому что символ слагается не только из данных, имеющих рациональную природу, но и из иррациональных данных чистого внутреннего и внешнего восприятия. Богатство предчувствием и чреватость значением, присущие символу, одинаково говорят как мышлению, так и чувству, а его особливая образность, принявши чувственную форму, возбуждает как ощущение, так и интуицию. Жизненный символ не может сложиться в тупом и малоразвитом духе, ибо такой дух удовлетворится уже существующим символом, предоставленным ему традицией. Только томление высокоразвитого духа, для которого существующий символ уже не передает высшего единства в одном выражении, может создать новый символ.

Но так как символ возникает именно из его высшего и последнего творческого достижения и вместе с тем должен включать в себя глубочайшие основы его индивидуального существа, то он не может возникнуть односторонне из наивысше дифференцированных функций, а должен исходить в равной мере из низших и примитивнейших побуждений. Для того чтобы такое содействие самых противоположных состояний вообще ста-

[1] *Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни. М., 1989.

ло возможным, оба этих состояния во всей их противоположности должны сознательно стоять друг возле друга. Это состояние должно быть самым резким раздвоением с самим собой и притом в такой степени, чтобы тезис и антитезис взаимно отрицали друг друга, а эго все-таки утверждало бы свою безусловную причастность и к тезису, и к антитезису. Если же обнаруживается ослабление одной стороны, то символ оказывается преимущественно продуктом одной стороны, и тогда в меру этого он становится не столько символом, сколько симптомом, притом именно симптомом подавленного антитезиса. Но в той мере, в какой символ есть просто симптом, он теряет свою освобождающую силу, ибо он уже не выражает права на существование всех частей психики, а напоминает о подавлении антитезиса, даже тогда, когда сознание не отдает себе отчета в этом. Если же имеется налицо полное равенство и равноправие противоположностей, засвидетельствованное безусловной причастностью эго и к тезису, и к антитезису, то вследствие этого создается некоторая приостановка воления, ибо невозможно больше хотеть, потому что каждый мотив имеет наряду с собою столь же сильный противоположный мотив. Так как жизнь совершенно не выносит застоя, то возникает скопление жизненной энергии, которое привело бы к невыносимому состоянию, если бы из напряженности противоположностей не возникла новая объединяющая функция, выводящая за пределы противоположностей. Но она возникает естественно из той регрессии либидо, которая вызвана ее скоплением. Так как вследствие полного раздвоения воли прогресс становится невозможным, то либидо устремляется назад, поток как бы течет обратно к своему источнику, то есть при застое и бездейственности сознания возникает активность бессознательного, где все дифференцированные функции имеют свой общий архаический корень, где живет та смешанность содержаний, многочисленные остатки которой еще обнаруживает первобытная ментальность.

И вот активность бессознательного выявляет наружу некое содержание, установленное одинаково — как тезисом, так и антитезисом — и компенсирующее как тот, так и другой (см. *компенсация*). Так как это содержание имеет отношение как к тезису, так и к антитезису, то оно образует посредствующую основу, на которой противоположности могут соединиться. Если мы возьмем, например, противоположность между чувственностью и духовностью, то среднее содержание, рожденное из бессознательного, дает благодаря богатству своих духовных отношений желанное выражение духовному тезису, а в силу своей чувственной наглядности оно ухватывает чувственный антитезис. Но эго, расщепленное между тезисом и антитезисом, находит свое отображение, свое единое и настоящее выражение именно в посредствующей основе, и оно жадно ухватится за него, чтобы освободиться от своей расщепленности. Поэтому напряженность противоположностей устремляется в это посредствующее выражение и защищает его от той борьбы противоположностей, которая вскоре начинается из-за него

и в нем, причем обе противоположности пытаются разрешить новое выражение, каждая в своем смысле. Духовность пытается создать нечто духовное из выражения, выдвинутого бессознательным, чувство же — нечто чувственное; первая стремится создать из него науку или искусство, вторая — чувственное переживание. Разрешение бессознательного продукта в то или другое удается тогда, когда эго оказывается не вполне расщепленным, а стоит более на одной стороне, чем на другой. Если одной из сторон удается разрешить бессознательный продукт, то не только этот продукт, но и эго переходит к ней, вследствие чего возникает идентификация эго с наиболее дифференцированной функцией (см. *подчиненная функция*). Вследствие этого процесс расщепления повторится впоследствии на высшей ступени.

Если же эго настолько устойчиво, что ни тезису, ни антитезису не удается разрешить бессознательный продукт, то это подтверждает, что бессознательное выражение стоит выше как той, так и другой стороны. Устойчивость эго и превосходство посредствующего выражения над тезисом и антитезисом представляются мне коррелятами, взаимно друг друга обусловливающими. Иногда кажется, как будто устойчивость прирожденной индивидуальности является решающим моментом, а иногда — будто бессознательное выражение имеет преобладающую силу, от которой эго и получает безусловную устойчивость. В действительности же может быть и так, что устойчивость и определенность индивидуальности, с одной стороны, и превосходство силы бессознательного выражения, с другой, — суть не что иное, как признаки одного и того же фактического постоянства.

Если бессознательное выражение до такой степени сохраняется, то оно является сырым материалом, подлежащим не разрешению, а формированию и представляющим собой общий предмет для тезиса и антитезиса. Вследствие этого такое бессознательное выражение становится новым содержанием, овладевающим всей установкой, уничтожающим расщепление и властно направляющим силу противоположностей в одно общее русло. Этим застой жизни устраняется, и жизнь получает возможность течь далее с новой силой и новыми целями.

Этот описанный только что процесс в его целом я назвал *трансцендентной функцией*, причем под «функцией» я разумею не основную функцию, а сложную, составленную из других функций, а термином «трансцендентный» я обозначаю не какое-нибудь метафизическое качество, а тот факт, что при помощи этой функции создается переход из одной установки в другую. Сырой материал, обработанный тезисом и антитезисом и соединяющий в процессе своего формирования обе противоположности, есть жизненный символ. В его надолго неразрешимом, сыром материале заложено все присущее ему богатство предчувствиями, а в том образе, который принял его сырой материал под воздействием противоположностей, заложено влияние символа на все психические функции.

Намеки на основы процесса, образующего символ, мы находим в скудных сообщениях о подготовительных периодах жизни у основателей религий, например в противоположениях Иисуса и Сатаны, Будды и Мары, Лютера и черта, в истории первого светского периода жизни Цвингли, у Гете в возрождении Фауста через союз с чертом. В конце «Заратустры» мы находим замечательный пример подавления антитезиса в образе «безобразнейшего человека».

52. *Синтетическое*. См. *конструктивное*.

53. *Сознание*. Под сознанием я разумею отнесенность психических содержаний к нашему эго (см.), поскольку эго ощущает эту отнесенность, как таковую[1]. Отношения к эго, поскольку они, как таковые, им не ощущаются, остаются бессознательными (см. *бессознательное*). Сознание есть функция или деятельность[2], поддерживающая связь между психическими содержаниями и эго. Сознание для меня не тождественно с психикой, ибо психика представляется мне совокупностью всех психических содержаний, из которых не все непременно связаны прямо с эго, то есть настолько отнесены к эго, что им присуще качество сознательности. Есть множество психических комплексов, из которых не все по необходимости связаны с эго[3].

54. *Субъективный уровень*. Когда я говорю об истолковании сновидения или фантазии на субъективном уровне, то имею в виду, что лица или ситуации, встречающиеся в них, относятся к субъективным факторам, всецело присущим собственной психике субъекта. Известно, что образ объекта, находящийся в нашей психике, никогда не бывает абсолютно равным самому объекту, а самое большее лишь похожим на него. Правда, образ этот создается через чувственную перцепцию и через апперцепцию (см.) этих раздражений, но именно с помощью процессов, которые уже принадлежат нашей психике и лишь вызваны объектом. Опыт показывает, что свидетельства наших чувств в высокой степени совпадают с качествами объекта, однако наша апперцепция подвержена почти необозримым субъективным влияниям, которые чрезвычайно затрудняют верное познание человеческого характера. К тому же столь сложная психическая величина, какой является человеческий характер, дает чистой чувственной перцепции лишь очень немного точек опоры. Познание характера требует *эмпатии* (см.), размышления, *интуиции* (см.). Вследствие таких осложнений естественно, что конечное суждение имеет всегда лишь очень сомнительную ценность, так что тот образ человеческого объекта, который мы в себе слагаем, оказывается при всяких обстоятель-

---

[1] *Natorp P.* Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg im Breisgau, 1888. S. 11; *Lipps Th.* Leitfaden der Psychologie. S. 3.

[2] Ср.: Riehl (см.: *Riehl A.* Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Leipzig; B., 1913. S. 161), который тоже понимает сознание как «активность», как «процесс».

[3] *Юнг К.Г.* Психология dementia praecox (раннего слабоумия) // Работы по психиатрии.

ствах в высшей степени субъективно обусловленным. Поэтому в практической психологии поступают правильно, когда строго отличают образ, или *имаго,* человека от его действительного существования. Вследствие крайне субъективного возникновения имаго, оно нередко является скорее отображением субъективного комплекса функций, нежели самого объекта. Поэтому при аналитическом разборе бессознательных продуктов важно, чтобы имаго отнюдь не отождествлялось без оговорок с объектом, а, скорее, понималось как образ субъективного отношения к объекту. Это и есть понимание на субъективном уровне.

Исследование бессознательного продукта на субъективном уровне обнаруживает наличность субъективных суждений и тенденций, носителем которых становится объект. И если в каком-нибудь бессознательном продукте появляется имаго объекта, то это вовсе не значит, что дело само по себе идет о реальном объекте, а точно так же или, может быть, даже скорее о субъективном функциональном комплексе (см. *душа*). Применяя истолкование на субъективном уровне, мы получаем доступ к широкой психологической интерпретации не только сновидений, но и литературных произведений, в которых отдельные действующие лица являются представителями относительно автономных функциональных комплексов автора.

55. *Тип.* Тип есть пример или образец, характеристически передающий характер родового понятия или всеобщности. В более узком смысле настоящего моего труда тип есть характерный образец единой общей установки (см. *установка*), встречающейся во многих индивидуальных формах. Из многочисленных установок, действительно встречающихся и возможных, я выделяю в настоящем своем исследовании в общем *четыре* установки, а именно те, которые ориентируются, главным образом, на четыре основные психологические функции (см. *функция*), то есть на мышление, чувство, интуицию и ощущение. Поскольку такая установка привычна и тем накладывает определенный отпечаток на характер индивида, я говорю о психологическом типе. Эти типы, базированные на четырех основных функциях, которые можно обозначить как *мыслительный, чувствующий, интуитивный* и *ощущающий,* могут быть в зависимости от качества основной (ведущей) функции разделены на два класса: на типы *рациональные* и типы *иррациональные.* К первым принадлежат мыслительный и чувствующий типы, к последним — интуитивный и ощущающий (см. *рациональное* и *иррациональное*). Дальнейшее разделение на два класса зависит от преимущественного движения либидо, а именно от *интроверсии* и *экстраверсии* (см.). Все основные типы могут принадлежать как к одному, так и к другому классу, смотря по их преобладающей установке, более интровертной или более экстравертной. Мыслительный тип может принадлежать и к интровертному, и к экстравертному классу; так же и все остальные типы. Разделение на рациональные и иррациональные типы со-

ставляет другую точку зрения и не имеет ничего общего с интроверсией и экстраверсией.

В двух предварительных сообщениях, посвященных учению о типах[1], я не отличал мыслительный и чувствующий типы от типов интровертного и экстравертного, но отождествлял мыслительный тип с интровертным, а чувствующий — с экстравертным. Но при окончательной разработке материала я убедился, что интровертный и экстравертный типы следует рассматривать как категории, стоящие над функциональными типами. Такое разделение вполне соответствует и опыту, ибо, например, несомненно, что есть два различных чувствующих типа, из которых один установлен преимущественно на свое чувствующее переживание, а другой — преимущественно на объект.

56. Тождество (Identitat, Identity). О тождестве я говорю в случае психологической одинаковости. Тождество есть всегда бессознательный феномен, потому что сознательная одинаковость всегда предполагала бы уже сознание двух вещей одинаковых одна с другой и, следовательно, отделение субъекта от объекта, вследствие чего сам феномен тождества был бы уже упразднен. Психологическое тождество *предполагает* свою бессознательность. Оно составляет характерное свойство примитивного уклада души и настоящую основу «мистического соучастия» (см.), которая есть не что иное, как пережиток первобытной психологической неотличенности субъекта и объекта, то есть остаток изначального бессознательного состояния; далее, оно есть свойство, характеризующее духовное состояние раннего детства, и, наконец, оно характеризует и бессознательное у взрослого культурного человека, которое, поскольку оно не стало содержанием сознания, длительно пребывает в состоянии тождества с объектами. На тождестве с родителями основана идентификация (см.) с ними; точно так же на нем покоится и возможность проекции (см.) и интроекции (см.).

Тождество есть прежде всего бессознательная одинаковость с объектами. Оно не есть *уравнение* или отождествление, но априорная одинаковость, которая вообще никогда не была предметом сознания. На тождестве основан наивный предрассудок, будто психология одного человека равна психологии другого; будто всюду действуют одни и те же мотивы; будто приятное мне, разумеется, должно доставить удовольствие и другому; будто то, что не морально для меня, должно быть не морально и для другого, и т. д. На тождестве основано и распространенное всюду стремление исправлять в других то, что следовало бы исправить в самом себе. На тождестве же основана далее возможность суггестивного внушения и психической заразы. Особенно ясно тождество высту-

[1] *Юнг К.Г.* Два эссе по аналитической психологии (Collected Works of C.G. Jung. N. Y., 1966. 7, § 462, 482).

пает в патологических случаях, например у параноика, когда собственное субъективное содержание предполагается у другого как само собой разумеющееся. Но тождество делает также возможным сознательный коллективизм (см. *коллективное*), сознательную социальную установку (см.), нашедшую свое высшее выражение в идеале христианской любви к ближнему.

57. *Трансцендентная функция*. См. *символ*.

58. *Установка* (Einstellung). Это понятие есть сравнительно новое приобретение психологии. Его ввели Мюллер и Шуман[1]. Тогда как Кюльпе[2] определяет установку как предрасположение сенсорных или моторных центров к определенному раздражению или к постоянному импульсу; Эббингауз[3] понимает ее в более широком смысле, как процесс упражнения, вносящий привычное в свершение, уклоняющееся от привычного. В нашем применении этого понятия мы исходим из эббингаузовского понятия установки. Установка есть для нас готовность психики действовать или реагировать в известном направлении. Это понятие очень важно именно в психологии сложных душевных явлений, потому что оно дает выражение тому своеобразному психологическому явлению, в силу которого известные раздражения в известное время действуют сильно, а в другое время слабо или же не действуют вовсе. Быть установленным — значит быть готовым к чему-нибудь определенному даже тогда, когда это определенное является бессознательным, потому что установленность есть то же самое, что априорная направленность на что-то определенное, независимо от того, находится это определенное в представлении или нет. Готовность, в виде которой я понимаю установку, состоит всегда в том, что налицо имеется известная субъективная констелляция, определенное сочетание психических факторов или содержаний, которое или установит образ действия в том или ином определенном направлении, или воспримет внешнее раздражение тем или иным определенным способом. Без установки активная апперцепция невозможна (см. *апперцепция*). Установка всегда имеет точку направления, которая может быть сознательной или бессознательной, ибо приуготовленное сочетание содержаний безошибочно выдвинет в акте апперцепции нового содержания те качества или моменты, которые окажутся сопринадлежащими с субъективным содержанием. Это означает, что происходит выбор или суждение, которое исключает неподходящее. Что именно подходяще, а что неподходяще, решается на основании имеющейся наготове комбинации или констелляции содержаний. Сознается или не сознается та точка, на которую направлена установка, не имеет значения для выбирающего действия установки, потому что выбор уже дан установкой априори и в дальнейшем происходит автоматически. Но

[1] Pfluger‘s Archiv. Bonn, 1889. Bd. 45. S. 37.

[2] *Kulpe O*. Grindriss der Psychologie. Leipzig, 1893. S. 44.

[3] *Ebbinghaus H*. Grundzüge der Psychologie. Leipzig, 1905–1913. Bd. I. S. 681 f.

практически следует отличать сознательное от бессознательного, потому что чрезвычайно часто бывают налицо две установки: одна сознательная, а другая — бессознательная. Этим я хочу сказать, что сознание имеет наготове иные содержания, нежели бессознательное. Такая двойственность установки особенно ясно обнаруживается при неврозе.

Понятие установки несколько сродни понятию апперцепции у Вундта, с тем, однако, отличием, что в понятие апперцепции входит процесс, устанавливающий отношение приуготовленного содержания к новому содержанию, подлежащему апперцепции, тогда как понятие установки относится исключительно к субъективному приуготовленному содержанию. Апперцепция есть как бы мост, соединяющий содержание уже имеющееся, лежащее наготове, с новым содержанием, тогда как установка представляет собой опору моста на одном берегу, новое же содержание — опору на другом берегу. Установка означает ожидание чего-то, а ожидание всегда вызывает выбор и дает направление. Содержание, сильно подчеркнутое и находящееся в поле зрения нашего сознания, образует иногда совместно с другими содержаниями известную констелляцию, равносильную определенной установке, ибо такого рода содержание сознания способствует восприятию и апперцепции всего однородного, преграждая путь восприятию всего чужеродного. Такое содержание порождает соответствующую ему установку. Это автоматическое явление составляет одну из существенных основ односторонности сознательного ориентирования. Оно могло бы повести к полной потере равновесия, если бы в психике не было бы саморегулирующей, компенсирующей (см. *компенсация*) функции, исправляющей сознательную установку. В этом смысле двойственность установки есть явление нормальное, которое лишь тогда проявляется в виде нарушения, когда сознательная односторонность впадает в крайность.

Установка может быть в качестве обычного внимания незначительным частичным явлением, но она может быть и общим определяющим всю психику принципом. На основе предрасположения, или общего жизненного опыта, или убеждения может образоваться привычная констелляция содержаний, создающая постоянно — и часто до мельчайших подробностей — определенную установку. Человек, особенно глубоко ощущающий всю полноту жизненной неудовлетворенности, будет, естественно, иметь установку, всегда ожидающую неудовольствия. Такая крайняя сознательная установка компенсируется бессознательной установкой, направленной на удовольствие. Угнетенный человек имеет сознательную установку на угнетающее, он выбирает в опыте именно этот момент и всюду его чувствует, поэтому его бессознательная установка направлена на власть и превосходство.

Вся психология индивида даже в его наиболее существенных чертах бывает ориентирована различно в соответствии с его привычной установкой. Хотя общие психологические законы имеют значение для каж-

дого индивида, однако нельзя сказать, что все они характеризуют отдельную личность, поскольку сам способ действия этих законов изменяется в соответствии с его привычной установкой. Привычная установка всегда есть результат всех факторов, способных существенно влиять на психическое, а именно: врожденного предрасположения, влияния среды, жизненного опыта, прозрений и убеждений, приобретенных путем *дифференциации* (см.), *коллективных* (см.) представлений и др. Без такого, безусловно, фундаментального значения установки было бы невозможно существование индивидуальной психологии. Но общая установка вызывает такие огромные сдвиги сил и такие изменения во взаимоотношениях между отдельными функциями, что из этого слагаются сложные последствия, ставящие нередко под вопрос значение общих психологических законов. Хотя, например, считается, что в силу физиологических и психологических оснований половая функция неизбежно должна иметь известную степень деятельности, однако бывают индивиды, которые без ущерба, то есть без патологических явлений и без каких-нибудь заметных ограничений в трудоспособности, в значительной степени обходятся без нее, тогда как в других случаях даже незначительные нарушения в этой области могут повлечь за собой весьма значительные общие последствия. Как огромны индивидуальные различия, можно, пожалуй, лучше всего убедиться в вопросе об удовольствии и неудовольствии. Здесь изменяют, так сказать, все правила. Есть ли, в конце концов, что-нибудь такое, что не могло бы доставить человеку при случае удовольствие, а при случае — неудовольствие? Каждое влечение, каждая функция может подчинить себя другой и последовать за ней. Влечение к утверждению своего эго или к власти может заставить сексуальность служить себе, или же сексуальность может использовать наше эго. То мышление превзойдет и осилит все остальное, то чувство поглотит мышление и ощущение — и все в зависимости от установки.

В сущности, установка есть явление индивидуальное и не укладывается в рамки научного подхода. Но в опыте можно различать известные типические установки, поскольку различаются также и психические функции. Если какая-нибудь функция обычно преобладает, то из этого возникает типическая установка. Смотря по роду дифференцированной функции возникают констелляции содержаний, которые и создают соответствующую установку. Так, существует типическая установка человека мыслящего, чувствующего, ощущающего и интуитивного. Кроме этих, чисто психологических типов установки, число которых могло бы быть, может быть, еще увеличено, существуют и социальные типы, то есть такие, на которых лежит печать какого-нибудь коллективного представления. Они характеризуются различными «измами». Эти коллективно обусловленные установки, во всяком случае, очень важны, а в некоторых случаях они имеют большее значение, чем чисто индивидуальные установки.

59. *Фантазия*. Под фантазией я подразумеваю два различных явления, а именно: во-первых, фантазму и, во-вторых, воображающую деятельность. Из текста моей работы в каждом данном случае вытекает, в каком смысле следует понимать выражение «фантазия». Под фантазией в смысле «фантазмы» я понимаю комплекс представлений, отличающихся от других комплексов представлений тем, что ему не соответствует никакой внешней реальной объективной данности. Хотя первоначально фантазия может покоиться на вспоминающихся образах действительно имевших место переживаний, все же ее содержание не соответствует никакой внешней реальности, но остается, по существу, выходом творческой активности духа, деятельностью или продуктом комбинации психических элементов, оккупированных энергией. Поскольку психическая энергия может подвергаться произвольному направлению, постольку и фантазия может вызываться сознательно и произвольно как в целом, так и, по крайней мере, частично. В первом случае она тогда не что иное, как комбинация сознательных элементов. Однако такой случай является искусственным и только теоретически значимым экспериментом. В повседневном психологическом опыте фантазия в большинстве случаев или вызывается вследствие настороженной интуитивной установки, или же является вторжением *бессознательных* содержаний в сознание.

Можно различать *активные* и *пассивные* фантазии; первые вызываются *интуицией* (см.), то есть *установкой* (см.), направленной на восприятие бессознательных содержаний, причем либидо (см.) тотчас оккупирует все всплывающие из бессознательного элементы и доводит их через ассоциацию параллельных материалов до полной ясности и наглядности; пассивные фантазии появляются сразу в наглядной форме, без предшествующей и сопровождающей интуитивной установки, при совершенно пассивной установке познающего субъекта. Такие фантазии принадлежат к психическим «автоматизмам» (Automatismes, Жане). Эти последние фантазии могут, конечно, появляться лишь при наличии относительной диссоциации в психике, потому что их возникновение требует, чтобы существенная часть энергии уклонилась от сознательного контроля и овладела бессознательными содержаниями. Так, например, видение Савла предполагает, что бессознательно он уже христианин, что укрылось от его сознательного понимания, инсайта.

Пассивная фантазия всегда возникает из какого-нибудь процесса в бессознательном, противоположного сознанию, — процесса, который содержит в себе приблизительно столько же энергии, сколько и в сознательной установке, и который поэтому способен проломить сопротивление последней. Напротив, активная фантазия обязана своим существованием не только и не односторонне — интенсивному и противоположному бессознательному процессу, но настолько же склонности сознательной установки воспринимать намеки или фрагменты сравнительно слабо под-

черкнутых бессознательных связей и, преобразуя их при помощи ассоциирования параллельных элементов, доводить их до полнейшей наглядности. Итак, при активной фантазии дело отнюдь и не всегда сводится к диссоциированному душевному состоянию, но, скорее, к положительному участию сознания.

Если пассивная форма фантазии нередко носит на себе печать болезненного или, по крайней мере, ненормального, то ее активная форма принадлежит нередко к высшим проявлениям человеческого духа, так как в ней сознательная и бессознательная личности субъекта сливаются в одном общем объединяющем произведении. Фантазия, сложившаяся так, может быть высшим выражением единства известной индивидуальности и даже создавать эту индивидуальность именно при помощи совершенного выражения ее единства (ср. понятие «эстетического настроения» у Шиллера). По-видимому, пассивная фантазия обычно никогда не бывает выражением достигнутого единства индивидуальности, так как она, как уже сказано, предполагает сильную диссоциацию, которая со своей стороны может покоиться только на столь же сильной противоположности между сознанием и бессознательным. Фантазия, возникшая из такого состояния через вторжение в сознание, именно поэтому никогда не может быть совершенным выражением объединенной в себе индивидуальности, но будет преимущественно выражением точки зрения бессознательной личности. Хорошим примером тому может служить жизнь Павла: его обращение в христианскую веру соответствовало принятию дотоле неосознанной точки зрения и вытеснению прежнего антихристианского образа мыслей, который впоследствии обнаруживался в его истерических припадках. Поэтому пассивная фантазия всегда нуждается в сознательной критике, если она не должна односторонне давать дорогу точке зрения бессознательной противоположности. Напротив, активная фантазия как продукт, с одной стороны, сознательной установки, отнюдь не противоположной бессознательному, с другой стороны, бессознательных процессов, также не противоположных сознанию, а лишь компенсирующих его, нуждается не в критике, а в понимании.

Как в сновидении (которое есть не что иное, как пассивная фантазия), так и в фантазии следует различать явный и скрытый смысл. Первый выясняется из непосредственного созерцания фантастического образа, этой непосредственной манифестации фантастического комплекса представлений. Конечно, явный смысл почти и не заслуживает названия — в фантазии он всегда оказывается гораздо более развитым, чем в сновидении, — это, вероятно, должно проистекать из того, что сонная фантазия обычно не нуждается в особой энергии для того, чтобы действенно противостоять слабому сопротивлению спящего сознания, так что уже малопротивоположные и лишь слегка компенсирующие тенденции могут дойти до восприятия. Напротив, бодрствующая фантазия уже должна располагать

значительной энергией для того, чтобы преодолеть тормозящее сопротивление, исходящее от сознательной установки. Чтобы бессознательная противоположность дошла до сознания, ей необходимо быть очень важной. Если бы эта противоположность состояла лишь в неясных и трудноуловимых намеках, то она никогда не смогла бы настолько завладеть вниманием, то есть сознательным либидо, чтобы прорвать связь сознательных содержаний. Поэтому бессознательное содержание приковано к прочной внутренней связи, которая именно и выражается в выработанном явном смысле.

Явный смысл всегда имеет характер наглядного и конкретного процесса, однако последний, вследствие своей объективной нереальности, не может удовлетворить сознания, притязающего на понимание. Поэтому оно начинает искать другого значения фантазии — ее толкования, то есть скрытого смысла. Хотя существование скрытого смысла фантазии сначала вовсе не достоверно и хотя вполне возможно оспаривать даже и саму возможность скрытого смысла, однако притязание на удовлетворительное понимание является достаточным мотивом для тщательного исследования. Это отыскание скрытого смысла может сначала иметь чисто *каузальную* природу при постановке вопроса о психологических причинах возникновения фантазии. Такая постановка вопроса ведет, с одной стороны, к поводам, вызвавшим фантазию и лежащим далее, позади; с другой стороны, к определению тех влечений и сил, на которые энергетически следует возложить ответственность за возникновение фантазии. Как известно, Фрейд особенно интенсивно разрабатывал это направление. Такого рода толкование я назвал *редуктивным*. Право на редуктивное понимание ясно без дальнейших разъяснений, и точно так же вполне понятно, что этот способ толкования психологических данных дает некоторое удовлетворение людям известного темперамента, так что всякое притязание на дальнейшее понимание у них отпадает. Когда кто-нибудь издаст крик о помощи, то этот факт будет достаточно и удовлетворительно объяснен, если мы сможем доказать, что жизнь данного человека в данный момент находится в опасности. Если человеку снится уставленный яствами стол и доказано, что он лег спать голодным, то такое объяснение сна удовлетворительно. Если человек, подавляющий свою сексуальность, например средневековый святой, имеет сексуальные фантазии, то этот факт достаточно объяснен редукцией на подавленную сексуальность.

Но если бы мы захотели объяснить видение Петра ссылкой на тот факт, что он голодал и что поэтому бессознательное побуждало его есть нечистых животных или же что поедание нечистых животных вообще лишь исполнение запретного желания, то такое объяснение дает мало удовлетворения. Точно так же наш запрос не будет удовлетворен, если мы захотим свести, например, видение Савла к его вытесненной зависти, которую он питал к роли Христа среди его соотечественников и при помощи которой

он отождествлял себя с Христом. В обоих этих объяснениях может быть доля правды, но к психологии Петра или Павла, обусловленной духом их времени, объяснения эти не имеют никакого отношения. Это объяснение чересчур просто и дешево. Нельзя трактовать мировую историю как проблему физиологии или как вопрос личной скандальной хроники. Эта точка зрения была бы слишком ограниченна. Поэтому мы вынуждены значительно расширить наше понимание скрытого смысла фантазии, прежде всего в смысле причинности: психологию отдельного человека никогда нельзя исчерпывающе объяснить из него самого, но надо ясно понять, что его индивидуальная психология обусловлена современными ему историческими обстоятельствами и как именно. Она не есть лишь нечто физиологическое, биологическое или личное, но и некая проблема истории того времени. И потом, никакой психологический факт никогда не может быть исчерпывающе объяснен только из одной своей причинности, ибо в качестве живого феномена он всегда неразрывно связан с непрерывностью жизненного процесса, так что хотя он, с одной стороны, есть всегда нечто ставшее, с другой стороны, он все же есть всегда нечто становящееся, творческое.

У психологического момента лик Януса: он глядит назад и вперед. В то время как он становится, он подготавливает и будущее. В противном случае намерение, задание, установка целей, учет будущего и предвидение его были бы психологически невозможны. Если кто-нибудь выражает какое-либо мнение и мы относим этот факт только к тому, что до него кто-то другой высказал такое же мнение, то это объяснение практически совершенно недостаточно, ибо мы хотим знать не просто причину этого поступка для его понимания, но еще и то, что он имеет при этом в виду, в чем его цель и намерение и чего он хочет этим достигнуть. Узнав и это все, мы обыкновенно чувствуем себя удовлетворенными. В повседневной жизни мы без дальнейшего рассуждения и совершенно инстинктивно прибавляем к этому еще объяснение и с финальной точки зрения; очень часто мы даже считаем именно эту финальную точку зрения решающей, совершенно оставляя в стороне момент, в строгом смысле причинный, очевидно инстинктивно признавая творческий момент психического существа. Если мы так поступаем в повседневном опыте, то и научная психология должна считаться с таким положением дела и поэтому не должна становиться исключительно на строго каузальную точку зрения, заимствованную ею первоначально у естественных наук, но принимать во внимание и финальную природу психического.

И вот, если повседневный опыт утверждает как несомненное финальное ориентирование содержаний сознания, то с самого начала нет никаких поводов для того, чтобы отвергнуть это применительно к содержаниям бессознательного, конечно, до тех пор, пока опыт не обнаружит обратного. По моему опыту, нет никаких оснований отрицать финальное

ориентирование бессознательных содержаний, напротив, есть множество случаев, в которых удовлетворительное объяснение достижимо только при введении финальной точки зрения. Если мы будем рассматривать, например, видение Савла с точки зрения мировой миссии Павла и придем к заключению, что Савл, хотя сознательно и преследовал христиан, но бессознательно принял уже христианскую точку зрения и стал христианином вследствие перевеса и вторжения бессознательного, потому что его бессознательная личность стремилась к этой цели, инстинктивно постигая необходимость и значительность этого деяния, то мне кажется, что такое объяснение значения этого факта будет более адекватным, чем редуктивное объяснение при помощи личных моментов, хотя последние в той или иной форме, несомненно, соучаствовали в этом, ибо «слишком человеческое» имеется всюду налицо. Точно так же данный в *Деяниях Апостолов* намек на финальное объяснение видения Петра является гораздо более удовлетворительным, чем предположение физиологически личных мотивов.

Итак, объединяя все вместе, мы можем сказать, что фантазию следует понимать и каузально, и финально. Для каузального объяснения она есть такой *симптом* физиологического или личного состояния, который является результатом предшествующих событий. Для финального же объяснения фантазия есть *символ,* который пытается обозначить или ухватить с помощью имеющегося материала определенную цель или, вернее, некоторую будущую линию психологического развития. Так как активная фантазия составляет главный признак художественной деятельности духа, то художник есть не только *изобразитель,* но *творец* и, следовательно, *воспитатель,* ибо его творения имеют ценность символов, предначертывающих линии будущего развития. Более ограниченное или более общее социальное значение символов зависит от более ограниченной или более общей жизнеспособности творческой индивидуальности. Чем ненормальнее, то есть чем нежизнеспособнее индивидуальность, тем ограниченнее социальное значение созданных ею символов, хотя бы эти символы и имели для данной индивидуальности абсолютное значение.

Оспаривать существование скрытого смысла фантазии можно только тому, кто полагает, что естественный процесс вообще лишен удовлетворительного смысла. Между тем естествознание уже выделило смысл естественного процесса в форме законов природы. Признано, что законы природы суть человеческие гипотезы, установленные для объяснения естественного процесса. Но поскольку удостоверено, что установленный закон согласуется с объективным процессом, постольку мы имеем право говорить о смысле совершающегося в природе. И поскольку нам удается установить закономерность фантазий, постольку мы имеем право говорить и об их смысле. Однако найденный смысл лишь тогда удовлетворителен

или, другими словами, установленная закономерность лишь тогда заслуживает этого имени, когда она адекватно передает сущность фантазии. Есть закономерность *при* естественном процессе и закономерность *самого* естественного процесса. Это закономерно, например, что человек видит сновидения, когда спит, однако это не такая закономерность, которая высказывает нечто о сущности сновидений. Это простое условие сновидения. Установление физиологического источника фантазии есть лишь простое условие ее существования, а отнюдь не закон ее сущности. Закон фантазии как психологического феномена может быть только психологическим законом.

Мы подходим теперь ко второму пункту нашего объяснения понятия фантазии, а именно к понятию *воображающей деятельности* (imaginative Tatigkeit). Воображение есть репродуктивная или творческая деятельность духа вообще, не будучи особой способностью, ибо оно может осуществляться во всех основных формах психической жизни, в мышлении, чувстве, ощущении и интуиции. Фантазия как воображающая деятельность есть для меня просто непосредственное выражение психической жизнедеятельности, психической энергии, которая дается сознанию не иначе как в форме образов или содержаний, подобно тому как и физическая энергия проявляется не иначе как в форме физического состояния, физическим путем раздражающего органы чувств. Подобно тому как всякое физическое состояние с энергетической точки зрения есть не что иное, как система сил, точно так же и психическое содержание с энергетической точки зрения есть не что иное, как являющаяся сознанию система сил. Поэтому с этой точки зрения можно сказать, что фантазия в качестве фантазмы есть не что иное, как определенная сумма либидо, которая никогда не может явиться сознанию иначе как именно в форме образа. Фантазма есть idee-force. Фантазирование как воображающая деятельность тождественно с течением процесса психической энергии.

60. Функция. Под психологической функцией я понимаю известную форму психической деятельности, которая принципиально остается равной себе при различных обстоятельствах. С энергетической точки зрения функция есть форма проявления либидо (см.), остающаяся принципиально равной себе при различных обстоятельствах, приблизительно в том смысле, в котором физическая сила может рассматриваться каждый раз как форма проявления физической энергии. Я различаю, в общем, четыре основные функции — две рациональные и две иррациональные, а именно: *мышление, чувство, ощущение* и *интуицию* (см.). Почему я устанавливаю именно эти четыре функции в качестве основных, для этого я не могу вполне указать априорного основания, а могу лишь подчеркнуть, что такое понимание выработалось у меня в течение многолетнего опыта. Я отличаю эти функции одну от другой потому, что они не допускают ссылки друг на друга или,

соответственно, не могут быть сведены одна на другую. Принцип мышления, например, абсолютно отличается от принципа чувства и т. д. Эти функции я отличаю принципиально от фантазий (см.) потому, что фантазирование представляется мне своеобразной формой деятельности, могущей проявляться во всех четырех основных функциях. Воля (см.) представляется мне безусловно вторичным психическим явлением; также и внимание.

61. Чувства. Определенные посредством чувственного анализа содержания или материал чувствующей функции (см. *чувство*). Следует отличать от *эмпатии* (см.).

62. Чувство. См. также *подчиненная функция.* Я причисляю чувство к четырем основным психологическим функциям. Я не могу примкнуть к тому психологическому направлению, которое рассматривает чувство как вторичное явление, зависящее от «представлений» или ощущений; напротив, я считаю вместе с Гефдингом, Вундтом, Леманом, Кюльпе, Балдвином и другими, что чувство есть самостоятельная функция sui generis (особого рода)[1].

Чувство есть прежде всего процесс, происходящий между эго и каким-нибудь данным содержанием, притом процесс, придающий содержанию известную *ценность* в смысле принятия или отвержения его («удовольствие» или «неудовольствие»), но далее это также процесс, который помимо определенного содержания сознания или ощущений данного момента может возникнуть, так сказать, изолированно, в качестве настроения. Этот последний процесс может стоять в причинной связи с более ранними содержаниями сознания, хотя необходимости в этом нет, ибо он столь же легко возникает и из бессознательных содержаний, что вполне доказывается психопатологией. Однако и настроение — будь оно общим или же лишь частичным чувством — свидетельствует об оценке, но об оценке не определенного, единичного содержания сознания, а всего наличного в настоящий момент состояния сознания, притом опять-таки в смысле принятия или отвержения его.

Поэтому чувство есть прежде всего вполне *субъективный* процесс, который может быть во всех отношениях независим от внешнего раздражения, хотя он пристегивается к каждому ощущению[2]. Даже «безразличное» ощущение имеет «чувственную окраску», а именно окраску безразличия, что опять-таки выражает известную оценку. Поэтому чувство есть также разновидность *суждения,* отличающаяся, однако, от интеллектуального

[1] К истории понятия чувства и к теории чувства ср.: *Wundt W.* Grundzüge der physiologischen Psychologie; *Nahlowsky J.-W.* Das Gefühlsleben in seinen wesentlichen Erscheinungen und Beziehungen; *Lehmann A.-G.-L.* Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlslebens. Leipzig, 1914.

[2] К вопросу о различии чувства и ощущения см.: *Wundt W.* Grundzüge der physiologischen Psychologie. Bd. 1. S. 350 ff.

суждения постольку, поскольку оно составляется не для установления логической связи, а для установления прежде всего субъективного принятия или отвержения. Оценка при помощи чувства распространяется на всякое содержание сознания, какого бы рода оно ни было. Если интенсивность чувства повышается, то возникает аффект (см.), который есть состояние чувства с заметными телесными иннервациями. Чувство отличается от аффекта тем, что оно не вызывает заметных телесных иннервации, то есть вызывает их не больше и не меньше, чем обычный мыслительный процесс.

Обычно «простое» чувство *конкретно* (см.), то есть смешано с элементами других функций, например, очень часто с ощущениями. В таком специальном случае чувство можно обозначить как *аффективное* или же (как в настоящей работе) *чувство-ощущение,* причем под этим понятием я разумею прежде всего нераздельное слияние чувства с элементами ощущения. Такое характерное смешение находится везде, где чувство оказывается недифференцированной функцией, яснее всего в психике невротика с дифференцированным мышлением. Хотя чувство само по себе есть функция самостоятельная, однако оно может оказаться в зависимости от другой функции, например от мышления, вследствие чего возникает такое чувство, которое сопровождает мышление и лишь постольку не вытесняется из сознания, поскольку оно укладывается в интеллектуальные сочетания.

От обыкновенного конкретного чувства следует отличать чувство *абстрактное;* как абстрактное понятие (см. *мышление*) отбрасывает отличительные черты охватываемых им вещей, так и абстрактное чувство поднимается над различиями отдельных, оцененных им содержаний и создает «настроение» или такое состояние чувства, которое охватывает все отдельные различные оценки и тем самым снимает их. Как мышление упорядочивает содержания сознания, подводя их под понятия, так чувство упорядочивает сознательные содержания по их ценности для своего носителя. Чем конкретнее чувство, тем субъективнее и персональнее установленная им ценность; напротив, чем чувство абстрактнее, тем более общей и объективной становится устанавливаемая им ценность. Как совершенно абстрактное понятие уже не покрывает единичности и особенности вещей, а лишь их всеобщность и неразличность, так и совершенно абстрактное чувство не покрывается уже единичным моментом и его чувствующей окраской, но лишь совокупностью всех моментов и их неразличностью. Согласно этому, чувство, подобно мышлению, есть функция *рациональная,* ибо, по свидетельству опыта, ценности, в общем, устанавливаются по законам разума точно так же, как понятия, в общем, образуются по законам разума.

Понятно, что вышеприведенные определения вовсе еще не характеризуют сущности чувства, а дают лишь внешнее описание его. Интеллектуальная способность понятий оказывается неспособной формулиро-

вать на языке понятий сущность чувства, потому что мышление принадлежит к категории несоизмеримой с чувством, как и вообще ни одна из основных психологических функций не может быть сполна выражена через другую. Этому обстоятельству надо приписать и то, что никакое интеллектуальное определение не сможет когда-нибудь передать сколько-нибудь удовлетворительно специфические особенности чувства. Классификация чувств ничего еще не дает для постижения их сущности, потому что даже самая точная классификация сможет передать лишь то интеллектуально постигаемое содержание, с которым или в связи с которым чувства появляются, но не сможет ухватить специфические особенности чувства. Сколько есть различных, интеллектуально постигаемых классов содержаний, столько можно установить и различных чувств, но сами чувства этим отнюдь еще не классифицируются исчерпывающим образом, потому что кроме всех возможных интеллектуально постигаемых классов содержаний существуют еще чувства, не укладывающиеся ни в какие интеллектуальные рубрики. Уже сама мысль о классификации интеллектуальна и поэтому несоизмерима с сущностью чувства. Поэтому мы должны удовлетвориться указанием на границы данного понятия.

Способ оценки при помощи чувства можно сопоставить с интеллектуальной апперцепцией как *апперцепцию ценности*. Можно различать *активную* и *пассивную* апперцепцию при помощи чувства. Пассивный акт чувства характеризуется тем, что какое-нибудь содержание возбуждает или привлекает чувство, оно вынуждает у субъекта чувствующее участие. Активный же акт чувства, напротив, распределяет ценности от лица субъекта, он оценивает содержания по интенции, притом почувствующей, а не интеллектуальной интенции. Поэтому активное чувство есть *направленная* функция, волевой акт, например любовь в противоположность к влюбленности, тогда как влюбленность была бы не *направленным*, пассивным чувством, как на то указывает и само словоупотребление, характеризующее первое как деятельность, а второе — как состояние. Ненаправленное чувство есть чувствующая *интуиция*. Это означает, что, строго говоря, только активное, направленное чувство можно обозначать как *рациональное;* напротив, пассивное чувство *иррационально*, поскольку оно создает ценности без содействия субъекта, а может быть, даже против его намерения. Когда общая установка индивида ориентируется чувствующей функцией, то мы говорим о *чувствующем типе* (см. *тип*).

63. Эго. Под эго я понимаю комплекс идей, представлений, составляющий для меня центр поля моего сознания и который, как мне кажется, обладает в высокой степени непрерывностью и тождественностью (идентичностью) с самим собой. Поэтому я говорю об *эго-комплексе*[1]. Этот

[1] *Юнг К.Г.* Психология dementia praecox (раннего слабоумия).

комплекс есть настолько же содержание сознания, насколько и условие сознания (см. *сознание*), ибо психический элемент осознан мной постольку, поскольку он отнесен к эго-комплексу. Однако, поскольку эго есть лишь центр моего поля сознания, оно не тождественно с моей психикой в целом, а является лишь комплексом среди других комплексов. Поэтому я различаю между эго и *самостью* (см.), поскольку эго есть лишь субъект моего сознания, самость же есть субъект всей моей психики, включающей также и ее бессознательное. В этом смысле самость была бы идеальной сущностью (величиной), включающей в себя эго. В бессознательных *фантазиях* самость часто возникает в виде сверхординарной (необычной) или идеальной личности, вроде Фауста у Гете или Заратустры у Ницше. Именно для сохранения идеального образа архаические черты самости изображались иногда как отделенные от «высшей» самости, как, например, Мефистофель у Гете, Эпиметей у Шпиттелера, а в христианской психологии дьявол или Антихрист. У Ницше Заратустра открывает свою тень в «Безобразнейшем человеке».

64. Экстраверсия. Экстраверсией называется обращение либидо (см.) наружу, вовне. Этим понятием я обозначаю явное отношение субъекта к объекту в смысле положительного направления субъективного интереса на объект. Человек, находящийся в экстравертном состоянии, мыслит, чувствует и поступает в отношении к объекту так, и притом столь прямо и с такой внешней наглядностью, что не может быть никакого сомнения в его положительной установке по отношению к объекту. Поэтому экстраверсия есть до известной степени переложение интереса вовне, от субъекта к объекту. Если экстраверсия интеллектуальна, то субъект вдумывается в объект; если экстраверсия осуществляется чувством, то субъект вчувствывается в объект. В состоянии экстраверсии имеется сильная, если не исключительная обусловленность объектом. Следует говорить об *активной* экстраверсии, если она намеренно вызвана волей, и о *пассивной* экстраверсии, если объект вынуждает ее, то есть если он сам от себя притягивает интерес субъекта, может быть даже вопреки намерению субъекта. Если состояние экстраверсии становится привычным, то можно говорить об экстравертном *типе* (см.).

65. Эмоция. См. *аффект.*

66. Эмпатия (Вчувствование = Einfühlung). Эмпатия есть *интроекция* объекта (см. *интроекция*). Более подробное описание этого понятия см. в тексте, глава VII (см. также *проекция*).

67. Энантиодромия. Энантиодромия — значит буквально «бег навстречу». Этим понятием в философии Гераклита[1] обозначается игра противоположностей в совершающемся, именно то воззрение, по кото-

[1] *Stobaeus J.* Eclogae physicae. 1,60 («Судьба есть логический продукт энантиодромии, творец всех вещей»).

рому все, что есть, переходит в свою противоположность. «Из живого делается мертвое, а из мертвого живое, из юного старое, а из старого юное, из бодрствующего спящее и из спящего бодрствующее, поток порождения и уничтожения никогда не останавливается». «Созидание и разрушение, разрушение и созидание — вот норма, охватывающая все круги природной жизни, самые малые и самые великие. Ведь и самый космос, как он возник из первоначального огня, так должен и вернуться в него снова, двойной процесс, совершающийся в размеренные сроки, будь то даже огромные периоды времени, — процесс, которому предстоит совершаться все снова»[1]. Такова энантиодромия Гераклита по словам призванных истолкователей его учения. Обильны изречения самого Гераклита, выражающие такое его воззрение. Так он говорит: «И природа стремится к противоположностям и создает созвучие из них, а не из одинакового». «Родившись, они начинают жить, тем самым приобщаются смерти». «Стать водою — смерть для душ, для воды же смерть — стать землею. Из земли становится вода, из воды становится душа». «Совершается взаимный обмен, все обменивается на огонь и огонь на все, как золото на товары и товары на золото». Применяя свой принцип к психологии, Гераклит говорит: «Пусть никогда не будет у вас, эфесяне, недостатка в богатстве, чтобы могла обнаружиться ваша испорченность».

Энантиодромией я называю выступление бессознательной противоположности, притом именно во временной последовательности. Это характерное явление встречается почти повсюду, где сознательной жизнью владеет крайне одностороннее направление, так что со временем вырабатывается столь же мощная бессознательная противоположность, которая проявляется сначала в виде тормоза (Hemmung) при сознательной работе, а затем в виде перерыва в сознательном направлении. Хорошим примером энантиодромии является психология апостола Павла и его обращение в христианство, также и история обращения Раймонда Луллия, отождествление с Христом больного Ницше, его прославление Вагнера и впоследствии его враждебность к нему, превращение Сведенборга из ученого в ясновидца и т. д.

[1] *Gomperz Th.* Griechische Denker. Leipzig, 1911–1912.

Заключение

В наше время, когда из завоеваний Французской революции — «Свободы, Равенства, Братства» — развилось и широко разлилось социальное течение духа, стремящееся не только низвести или поднять до единого общего уровня политические права, но полагающее также, что с помощью внешнего регулирования и уравнения можно даже уничтожить человеческое несчастье, — в такое время является поистине неблагодарной задачей говорить о полной разнородности элементов, составляющих нацию. Хотя, конечно, это было бы прекрасно, если бы все люди были равны перед законом, если бы каждый человек имел свой голос в политике и если бы никто не возвышался несправедливо над своим ближним в силу унаследованных сословных привилегий, однако все это становится менее прекрасно, когда эту идею равенства распространяют и на другие сферы жизни. Надо иметь уже очень омраченный взор или рассматривать человеческое общество из очень туманной *дали,* чтобы полагать, будто равномерного распределения счастья можно достигнуть при помощи равномерного регулирования жизни. Такой человек должен был бы, в частности, отстаивать ту химеру, будто, например, одинаковый по размеру доход и, следовательно, одинаковая возможность внешнего устроения жизни должны иметь одинаковое значение для всех. Но как же поступит такой законодатель со всеми теми, у которых повышенная жизнеспособность имеет внутреннюю природу, а не внешнюю?

Чтобы быть справедливым, он должен был бы дать одному приблизительно вдвое больше, чем другому, потому что для одного это имеет большое значение, а для другого — небольшое. Ни одно социальное законодательство не сможет пройти мимо психологического разнообразия людей, этого необходимейшего фактора жизненной энергии в человеческом обществе. Поэтому очень полезно говорить о разнородности людей. Эти различия до такой степени обусловливают различные притязания на счастье, что никакое даже самое совершенное законодательство никогда не смогло бы хотя бы приблизительно удовлетворить их. И невозможно изобрести такую общую внешнюю форму жизни, как бы ни казалась она справедливой и верной, которая не явилась бы несправедливостью для того или другого типа людей. И то обстоятельство, что, несмотря на это, разные мечтатели политического, социального, философского и религиозного направления изощряются в отыскивании таких всеобщих и однородных внешних условий, которые должны дать людям наибольшую возможность всеобщего счастья, объясняется, как мне кажется, тем, что общая установка слишком направлена на внешнее.

Этих далеко уводящих вопросов мы можем здесь лишь коснуться, потому что мы и не задавались целью исследовать их. Мы должны заниматься здесь исключительно психологической проблемой. И факт различных типических установок является перворазрядной проблемой не только для психологии, но и для всех тех областей науки и жизни, в которых психология играет решающую роль. Так, например, тот факт, что всякая философия, если она не только история философии, покоится на личном психологическом первоусловии, понятен без дальнейших пояснений обычному человеческому рассудку. Это первоусловие может иметь чисто индивидуальный характер, и обыкновенно его так и воспринимали, если психологическая критика вообще имела место. Этим вопрос и считался исчерпанным. Но при этом упускали из виду, что то, что считалось за praejudicium (*лат.* — заранее принятое решение) данной индивидуальности, было таковым вовсе не при всех обстоятельствах, потому что точка зрения данного философа часто имела множество последователей. Эта точка зрения была им по душе, и притом не только потому, что они без всяких размышлений преклонялись перед ней, а потому, что они были способны вполне понять и признать ее. Такое понимание было бы невозможно, если бы точка зрения философа была лишь индивидуально обусловленной, ибо в таком случае нельзя было бы ни вполне понять ее, ни одобрить. Это означает, что своеобразие точки зрения, понятой и признанной ее последователями, должно, напротив, соответствовать некоторой *типической* личной установке, имеющей в обществе еще нескольких одинаковых или сходных представителей. Обычно борьба между партиями бывает чисто внешней в том смысле, что каждая указывает на проблемы в индивидуальном вооружении противника. Такая борьба бывает обыкновенно мало плодотворна. Гораздо ценнее было бы, если бы противоположность воззрения была передвинута в психологическую сферу, где она первоначально и возникает. Такое передвижение очень скоро показало бы нам, что есть различные психологические установки, из которых каждая имеет право на существование, хотя их совместное существование и ведет к установлению непримиримых теорий. Пока делаются попытки уладить спор посредством внешних компромиссов, до тех пор удовлетворение могут получить только плоские умы с их скудными требованиями, умы, не способные воодушевляться никакими принципами. Настоящего же соглашения можно достигнуть, по моему мнению, только тогда, когда будет признано различие психологических первоусловий.

В моей практике я постоянно встречаюсь с разительным фактом, что человек почти не способен понять какую-нибудь иную точку зрения, кроме своей собственной, и признать за ней право на существование. Мостом, ведущим через пропасть взаимного непонимания, является в мелочах общая поверхностность, не слишком часто встречающаяся снисходительность

и терпимость и, наконец, редко обнаруживающееся благоволение. Но в более важных вопросах и в особенности там, где речь идет об идеалах типа, взаимное понимание бывает, по-видимому, невозможным. Конечно, споры и раздоры всегда будут необходимыми принадлежностями человеческой трагикомедии, однако все же нельзя отрицать, что нравственный прогресс уже привел нас от кулачного права к созданию законов и, следовательно, к образованию инстанции и мерила, стоящих над спорящими партиями. Я убежден, что основой для улаживания спора между различными пониманиями может послужить признание различных типов установки, однако признание не только их наличности, но и того факта, что каждый человек до такой степени находится в плену у своего типа, что оказывается неспособным к полному пониманию другой точки зрения. Вне признания этого широкого требования насилие над другой точкой зрения может считаться неизбежным. Подобно тому как спорящие стороны, представшие перед судом, отказываются от прямого насилия друг над другом и отдают свои притязания на справедливое решение закона и судьи, так и тип в сознании своего собственного пленения должен воздерживаться от оскорбления, подозрительности и унижения противника.

Исследуя проблему типических установок и изображая их в общих чертах, я хотел бы направить взор моих читателей на эту картину, рисующую множество различных возможностей понимания, причем я надеюсь этим внести хотя бы небольшой вклад в познание почти бесконечных вариаций и оттенков индивидуальной психологии. Надеюсь, что из данного мной описания типов никто не сделает того вывода, будто я считаю, что описываемыми мной четырьмя или восьмью типами исчерпываются все встречающиеся типы. Это было бы недоразумением. Потому что я вовсе не сомневаюсь в возможности рассматривать и классифицировать встречающиеся установки и с других точек зрения. В этом моем исследовании имеются некоторые намеки на другие возможности, например на деление с точки зрения активности. Но что бы ни послужило критерием при установлении типов, сравнение различных форм привычных установок все-таки должно повести к установлению такого же числа психологических типов.

Но насколько легко будет рассматривать встречающиеся установки под иными углами зрения, помимо принятого мной, настолько трудно было бы привести доказательства против существования психологических типов вообще. Правда, я не сомневаюсь в том, что мои противники попытаются изъять из списка подлежащих научному обсуждению вопросов саму проблему типов, потому что она должна показаться, по меньшей мере, очень нежелательной помехой для всякой теории сложных психических процессов, притязающей на общезначимость. Всякая теория сложных психических процессов исходит из предположения однородной человеческой психологии, по аналогии со всеми естественно-научными теориями,

также основывающимися на предположении единой природы. Но с психологией дело обстоит особым образом, а именно: при образовании ее понятий психический процесс является не только объектом, но в то же время и субъектом. И если признается, что субъект во всех индивидуальных случаях один и тот же, то можно допустить и то, что и субъективный процесс образования понятий всюду один и тот же. Но что дело обстоит иначе, это явственнее всего доказывается существованием разнороднейших пониманий сущности сложных психических процессов. Естественно, что новая теория обычно считает все другие прежние воззрения неверными, притом в большинстве случаев только на том основании, что автор ее субъективно видит иначе, чем его предшественники. Автор не принимает во внимание, что «психология», которую он видит, есть его собственная психология и разве только еще психология его типа. Поэтому он ожидает, что для того психического процесса, который служит ему объектом познавания и объяснения, может быть только одно истинное объяснение, а именно то, которое подходит к его типу. Все остальные понимания — мне хотелось бы сказать: все остальные семь пониманий, каждое в своем роде столь же истинное, как и его собственное, — он считает заблуждением. Вследствие этого, заинтересованный в верности своей собственной теории, он будет питать живое и с человеческой точки зрения вполне понятное отвращение к установлению типов человеческой психологии, ибо от этого его собственное понимание утратило бы примерно семь восьмых своей ценности и истинности; разве только если бы он оказался в состоянии допустить наряду со своей собственной теорией еще семь других теорий того же самого процесса, в качестве одинаково истинных, или, скажем так: по крайней мере, еще хоть одну теорию как полноценную, наряду со своей.

Я вполне убежден в том, что естественный процесс, в высокой степени независимый от психологии человека, может иметь только одно-единственное истинное объяснение. Я убежден точно так же и в том, что сложный психический процесс, который нельзя замкнуть ни в какие объективно-регистрирующие приборы, по необходимости может получить только то объяснение, которое он же сам создаст в качестве субъекта, то есть строящий данное понятие только и способен создать понятие, подходящее к тому психическому процессу, который он стремится объяснить. Но понятие только тогда будет подходящим, если оно согласуется и с подлежащим объяснению процессом в самом мыслящем субъекте. Если бы подлежащий объяснению процесс или хотя бы подобие его совсем не встречались у самого автора, то автор стоял бы перед полнейшей загадкой, объяснение которой он должен был бы предоставить тому, кто сам переживает этот процесс. *Как* возникает видение, этого я никогда не смогу испытать при помощи объективных приборов; следовательно, объяснить возникновение его я могу только так, как я это сам себе представляю. Однако в словах «как я сам себе представляю» уже выговорена моя

скованность, ибо в лучшем случае мое объяснение вытекает из того, как процесс видения представляется во мне самом. Но кто же даст мне право предполагать, что у всякого другого человека процесс видения слагается так же, как и во мне или хотя бы сходно с моим?

В качестве аргумента в пользу такого обобщения субъективно обусловленных суждений можно было бы, пожалуй, — и как будто даже с некоторым правом — сослаться на универсальную однородность человеческой психологии во все времена и повсюду. В этой однородности человеческой психики я так глубоко убежден, что облек ее даже в понятие коллективного бессознательного как универсального и однородного субстрата, однородность которого заходит так далеко, что мы встречаем одни и те же мифические и сказочные мотивы во всех углах земного простора, так что негр южноамериканских штатов воспроизводит в своих сновидениях мотивы греческой мифологии, а торговый ученик из швейцарцев повторяет в своем психозе видение египетского гностика. Однако от этой основной однородности ярко отличается столь же великое разнообразие в сфере сознательной психики. Какие неизмеримые расстояния лежат между сознанием первобытного человека, сознанием афинянина времен Фемистокла и сознанием современного европейца! Какое различие между сознанием профессора и сознанием его супруги! И вообще, каков был бы облик нашего современного мира, если бы сознания людей были однородны? Нет, мысль об однородности сознательных психик есть академическая химера, упрощающая задачу доцента перед его учениками, но разлетающаяся как дым перед лицом действительности. Совсем отвлекаясь от различия индивидов, у которых внутренняя сущность одного столь же далека от сущности соседа, как одна звезда от другой, — но и типы, как классы индивидов, в высшей степени отличны друг от друга, а ведь их существованием и обусловлены различия общих пониманий.

Чтобы уловить однородность человеческих психик, мне приходится опуститься до фундаментов сознания. Там я нахожу то, в чем все друг на друга похожи. Основывая теорию на том, что всех соединяет, я объясняю психику из того, что составляет в ней фундамент и первоначало. Но этим я ничего не объясняю из того, что является в ней исторически или индивидуально дифференцированным. Выдвигая такую теорию, я оставляю в стороне психологию сознательной психики. Собственно говоря, я тем самым отрицаю всю вторую сторону психики, а именно ее дифференцированность, отличающую ее от зерна первоначально данных способностей. Я до известной степени свожу человека к его филогенетической первооснове, или же я разлагаю его на его элементарные процессы; и если бы я захотел реконструировать его из этой редукции, то в первом случае получилась бы обезьяна, а во втором — скопление элементарных процессов, совместная игра которых явилась бы бессмысленным и бесцельным взаимодействием.

Нет сомнения, что объяснение психического на основе однородности не только возможно, но и вполне правомерно. Однако если я захочу восполнить образ психики до его полноты, то я должен поставить перед собою факт разнородности психик, ибо сознательная индивидуальная психика входит так же в общую психологическую картину, как и ее бессознательные основы. Поэтому при образовании понятий я могу с тем же правом исходить и из факта дифференцированности психик и рассматривать с точки зрения дифференциации тот же самый процесс, который я ранее рассматривал с точки зрения его однородности. Это, естественно, ведет меня к такому пониманию, которое оказывается диаметрально противоположным прежнему. Все, что в первом понимании отпадало как индивидуальный вариант, становится при втором понимании значительным в качестве задатка для дальнейшей дифференциации, и все, что в первом случае получало в качестве однородного особенную ценность, теперь представляется мне лишенным цены, ибо не более чем коллективным. При таком подходе я всегда буду смотреть на то, к какой цели восходит данное явление, и никогда не буду смотреть на то, откуда оно происходит, тогда как при прежнем подходе я никогда не обращал внимания на цель, а только на происхождение. Поэтому я могу объяснять один и тот же психический процесс при помощи двух противоположных и друг друга исключающих теорий, причем ни об одной из этих теорий я не могу утверждать, что она неверна, потому что верность первой теории доказывается однородностью, а верность второй — разнородностью психик.

Но тут обнаруживается большое затруднение, настолько затруднившее как профана, так и научно образованную публику в чтении моей прежней книги «Либидо: его метаморфозы и символы», что многие обычно разбирающиеся умы пережили здесь некоторое замешательство (как это явствует из их неубедительной критики). Дело в том, что там я попытался изобразить на конкретном материале как то, так и другое воззрение. Но так как действительность, как известно, не состоит из теорий и не следует им, то обе стороны, которые мы вынуждены мыслить в отрыве одна от другой, оказываются в действительности соединенными воедино, так что каждое живое явление души отливает различными красками. Каждое из них есть нечто возникшее и таит в себе некоторое будущее, и ни об одном из них нельзя с уверенностью сказать, является ли оно лишь концом или же вместе с тем и началом. Каждого, кто считает, что для психического процесса может быть только одно истинное объяснение, такая жизненность психического содержания, принуждающая нас к признанию двух противоположных теорий, может довести до отчаяния, в особенности же если он оказывается любителем простых, несложных истин и не способен мыслить их одновременно.

Я опять-таки не убежден, что этими двумя способами рассмотрения — редуцирующим и конструктивным, как я однажды их назвал, — исчерпы-

ваются все возможные способы рассмотрения. Напротив, я думаю, что к психическому процессу можно приложить еще несколько других, столь же «истинных» объяснений, притом именно столько, сколько существует типов. И эти объяснения будут уживаться друг с другом так же хорошо или так же плохо, как и самые типы в их личных взаимоотношениях. Итак, если допустить существование типических различий в человеческих психиках — признаюсь, что я не вижу оснований, почему это было бы невозможно, — то научный теоретик увидит себя поставленным перед неприятной дилеммой: или допустить несколько параллельно существующих и друг другу противоречащих теорий для объяснения одного и того же процесса, или же сделать с самого начала безнадежную попытку основания секты, притязающей на обладание единственно верным методом и единственно истинной теорией. Первая возможность не только наталкивается на упомянутую выше чрезвычайную трудность раздвоенной и внутренне противоположной умственной операции, но и грешит против одного из первых основоположений интеллектуальной морали: principia explicandi non sunt multiplicanda praeter necessitatem (не следует умножать сущности без необходимости). Однако необходимость множества объяснений решительно имеется налицо в сфере психологической теории, ибо в отличие от какой-нибудь естественно-научной теории в психологии объект имеет ту же самую природу, как и субъект: один психологический процесс должен объяснять другой. Это опасное затруднение давно уже заставляло мыслящие умы обращаться к замечательным уловкам: допускали, например, существование «объективного духа», стоящего по ту сторону психологии и потому способного объективно мыслить подвластную ему психику, или же подобно этому допускали, что интеллект есть такая способность, которая может поставить себя вне себя самого и все-таки мыслить себя. Такими и подобными уловками пытались создать вне земли ту архимедову точку опоры, с помощью которой интеллект мог бы сдвинуть с места самого себя. Я понимаю потребность в удобстве, глубоко заложенную в человеке, но я не понимаю, почему истина должна склониться перед этой потребностью. Я понимаю также, что эстетически было бы гораздо удовлетворительнее, если бы можно было, минуя парадоксальность взаимно противоречащих объяснений, свести психический процесс к какой-нибудь, возможно более простой, инстинктивной основе и успокоиться на этом или же приписать психическому процессу какую-нибудь метафизическую цель спасения и успокоиться на этой надежде.

Но что бы мы ни стремились исследовать с помощью нашего интеллекта, все приведет в конце концов к парадоксальности и относительности, если только это исследование будет честным трудом, а не petitio principii (ошибка в доказательстве), служащая лишь простому удобству. Что интеллектуальное познание психического процесса *неизбежно* должно повести к парадоксу и относительности — это достоверно уже

потому, что интеллект есть лишь одна из различных психических функций, данная от природы человеку для построения его объектных образов. Пусть никто не делает вид, будто он понимает мир из одного интеллекта: это понимание осуществляется настолько же и при помощи чувства. Поэтому суждение интеллекта составляет в лучшем случае лишь половину истины и должно, если только оно честно, дойти до признания своей неудовлетворительности.

Отрицать существование типов бесполезно ввиду их фактического существования. Поэтому ввиду их существования каждая теория психических процессов должна примириться с тем, чтобы и ее, в свою очередь, считали психическим процессом, и притом в качестве выражения одного из существующих и имеющих право на существование типов человеческой психологии. И только в результате этих типических изображений получаются те материалы, *сопоставление* которых делает возможным высший синтез.

Приложения. Четыре работы о психологической типологии

1. К вопросу об изучении психологических типов

Доклад[1]*, прочитанный на Психоаналитическом конгрессе в Мюнхене (7–8 сентября 1913 г.)*

Хорошо известно, что истерия и шизофрения (dementia praecox)[2] — если иметь в виду общую картину этих болезней — представляют собою резкий контраст, главным образом вследствие различного отношения больных к внешнему миру. Чувства, которые внешний мир вызывает в субъектах, страдающих истерией, превышают по своей интенсивности нормальный уровень, тогда как у больных, страдающих шизофренией, эти чувства не достигают даже нормального уровня. Преувеличенная эмоциональность у одних и крайняя апатия у других — вот общая картина, которая рисуется нам при сравнении этих двух болезней. В личных отношениях это различие сказывается в том, что обыкновенно, за немногими исключениями, мы поддерживаем душевную связь с нашими истеричными больными, чего не бывает с больными шизофренией. Противоположность этих двух патологических типов равным образом бросается в глаза и во всей остальной их симптоматологии. С точки зрения интеллектуальной плоды истерического воображения в каждом отдельном случае можно вполне естественно, почеловечески, объяснить всеми предшествовавшими данными, всей личной историей жизни больного. Напротив, измышления больных шизофренией гораздо более похожи на сновидения, чем на психическую жизнь в состоянии нормального бодрствования; кроме того, эти их измышления носят бесспорно архаический отпечаток: мифическое творчество примитивного воображения отражается в них гораздо больше, чем личные воспоминания

[1] Доклад, прочитанный на Психоаналитическом конгрессе в Мюнхене в сентябре 1913 года (на котором Юнг и Фрейд встретились в последний раз). Впервые на немецком был опубликован в 1960 году в Собрании сочинений К.Г. Юнга Gesammelte Werke. Zürich: Rascher Verlag, 1960; 2-е изд., 1967. Bd. 6. Appendix, p. 541 ff. В 1913 году появился французский перевод, исправленный Юнгом, с которого Софией Лорие и был сделан русский перевод, опубликованный в 3-м томе: *Юнг К.Г.* Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1939. С. 139–149. Для настоящего издания в текст внесены необходимые исправления, и он разбит на параграфы. — *Прим. ред.*

[2] В то время, когда Юнг работал над данной темой, термин «шизофрения» еще не был внедрен в психиатрическую и психологическую теорию и практику. Врачи и психиатры пользовались термином dementia praecox (раннее слабоумие). — *Прим. ред.*

больного. С точки зрения физической можно сказать, что при шизофрении мы не встречаем тех симптомов, которыми так богата истерия, симулирующая целый ряд известных органических заболеваний, производящих столь сильное впечатление на окружающих.

Все это ясно указывает на то, что характерным признаком истерии является центробежное движение либидо, тогда как при шизофрении это движение центростремительное. Однако, после того как вполне выявившаяся болезнь создаст для больного особого рода «компенсацию», мы наблюдаем обратное явление. В такой стадии у истерии либидо тормозится в своем экспансивном движении и вынуждено обратиться вовнутрь: больной перестает принимать участие в общей жизни, замыкается в свои мечты, не покидает постели, не выходит из больничной палаты и т. д. При шизофрении происходит обратное: больной, который в инкубационном периоде (то есть во время развития болезни) отворачивался от внешнего мира, чтобы сосредоточиться на самом себе, чувствует себя вынужденным бывать на людях, привлекает на себя внимание как близких, так и посторонних своим нестерпимо экстравагантным и даже агрессивным поведением.

Я предлагаю обозначить эти два противоположных устремления терминами: *экстраверсия* и *интроверсия*. В случаях болезни, когда игра воображения при таких фантастических измышлениях или истолкованиях, подсказанных эмоциональностью, доводит субъекта до ложной оценки внешних предметов и самого себя, необходимо к этим двум терминам добавить квалификацию: *регрессивная*. Итак, экстраверсия налицо всюду, где человек сосредоточивает свой основной интерес на мире внешнем, на объекте, которому и придается существенная важность и значимость. Напротив, интроверсия имеется там, где внешний мир подвергается своего рода обесцениванию и презрению, где важным и значимым становится самый субъект, который, как таковой, жадно завладевает всеми интересами человека и становится в собственных своих глазах, так сказать, единственною строкою, которая вносится в счет. Я называю *регрессивной экстраверсией* то явление *трансференции*, или *переноса* (обозначаемое Фрейдом словом Ubertragung), которое заключается в том, что склонный к истерии субъект проецирует иллюзии или субъективные оценки из мира своих чувствований в мир внешний. Регрессивную же интроверсию я усматриваю в противоположном болезненном явлении, а именно в таком, которое мы встречаем в случаях шизофрении, когда таким фантастическим видоизменениям подвергается сам субъект.

Необходимо с самого начала понять, что эти два противоположных течения либидо, в качестве простых психических механизмов, могут быть налицо попеременно у одного и того же субъекта, потому что в конечном счете оба течения стремятся различными путями прийти к одной и той же цели, а именно к благополучию субъекта. Фрейд нам показал, что в про-

цессе истерической трансференции, или переноса, личность стремится отделаться от своих неприятных воспоминаний и впечатлений, освободиться от тяжелых и сложных психических комплексов при помощи «вытеснения» их или «подавления». Личность цепляется за объекты для того, чтобы забыть свои мучительные заботы, оставить их позади себя. В интроверсии же личность старается сконцентрировать свое внимание на этих своих психических комплексах и уйти в них от реального внешнего мира с помощью процесса, который, собственно говоря, не есть «вытеснение»; к нему правильнее было бы применить термин «обесценивание» (Entwertung) объективного мира.

Интроверсия и экстраверсия суть два вида психической реакции, которые, как таковые, часто наблюдаются в одном и том же индивиде. С другой стороны, существование двух психических болезней столь противоположных, как истерия и шизофрения, отличительной чертой которых и является именно почти исключительное преобладание интроверсии или экстраверсии, позволяет нам думать, что и в нормальном состоянии могут быть психологические типы, отличающиеся относительным преобладанием то одного, то другого из этих двух психических механизмов. Психиатрам, например, хорошо известно, что задолго до ярко выраженного проявления названных болезней будущие пациенты уже представляют собой характерный тип, следы которого можно проследить в раннем их детстве.

Бинэ как-то очень верно заметил, что невроз только усиливает, придает больший рельеф характерным чертам данной личности. Уже давно известно, что так называемый «истерический» характер не есть только продукт болезни, но что он в известной степени ей предшествует. Гох в своих исследованиях историй болезни показал то же самое относительно больных шизофренией: и у них недочеты их личности и душевный надлом предшествует яркому проявлению самой болезни. Если это так, то легко можно встретить такой же контраст психологических темпераментов и вне рамок патологии. Нетрудно, впрочем, и в литературе найти целый ряд параллелей, свидетельствующих о действительном существовании этих двух противоположных психических типов. Не притязая на то, чтобы исчерпать этот вопрос, я приведу здесь ряд многозначительных примеров.

1. Философу Уильяму Джемсу мы обязаны, насколько мне известно, наилучшими наблюдениями в этой области. Джемс говорит, что, каков бы ни был темперамент профессионального философа, он именно этот свой темперамент силится выразить и оправдать своей философией. Исходя из этой идеи, вполне отвечающей духу психоанализа, он делит философов на две группы: на идеологов и позитивистов. Идеологи (tender-minded) полагают весь свой интерес на внутренней жизни, на вещах духовного порядка; позитивисты же (tough-minded) больше доверяют вещам материальным

и реальностям внешне объективным[1]. Ясно, что здесь речь идет о двух противоположных тенденциях либидо: идеологи являются представителями интроверсии, позитивисты — представителями экстраверсии.

По Джемсу, характерной чертой идеологов является рационализм: идеологи — люди принципов и систем; они утверждают, что властвуют над опытом и превосходят его своими абстрактными рассуждениями, логическими дедукциями, своими чисто рациональными концепциями. Факты мало заботят их, и эмпирическая множественность явлений нисколько их не беспокоит: они насильственно вводят данные в свои идеологические построения и все сводят к своим предпосылкам. Достаточно по этому поводу вспомнить Гегеля, который a priori установил число планет! В области психопатологии мы находим такого рода философствование у параноиков: не обращая внимания на опровержения, которые дает им опыт, они навязывают миру свои бредовые представления и, по выражению Адлера, находят способ все «устраивать» по своей болезненной, предвзятой системе.

Другие особенности, усматриваемые Джемсом в этом типе, совершенно естественно вытекают из вышеописанной, основной характерной черты. Идеолог, говорит Джемс, «интеллектуал, идеалист, оптимист, человек религиозный, признающий свободу воли, монист, догматик». Все эти качества с очевидностью указывают на то, что его либидо, интерес сконцентрирован почти исключительно в мире мышления; эта концентрация на мышлении, то есть на внутреннем мире, и есть не что иное, как интроверсия. И если для этих философов опыт играет некоторую роль, то разве только как приманка или щелчок, данный абстракции, данный насущной необходимости насильственно втискивать хаос мира в прекрасно прилаженные рамки, которые в конечном итоге не что иное, как создание духа, творение чисто субъективного мышления.

Тип позитивиста (tough-minded), напротив, эмпиричен. Он видит только фактические данные. Для позитивиста опыт является властителем, его единым руководителем и вдохновителем. Позитивист считается только с эмпирическими явлениями, констатируемыми вне его самого. Его мысль является лишь реакцией на внешний опыт. Принципы в его глазах не сто́ят фактов: принципы могут лишь отображать или описывать цепь явлений, но никогда не образуют какой-либо системы. Таким образом, теории позитивиста всегда заранее подвержены противоречиям в силу чрезвычайного накопления эмпирических материалов. Психическая реальность с точки зрения позитивиста ограничивается наблюдением и испытыванием удовольствия или страдания; дальше этого позити-

[1] Эти английские термины лишь приблизительно могут быть переданы русскими выражениями: мягкосердечный и жестокосердечный; слово mind непереводимо, ибо в нем нераздельно слиты оба элемента: голова и сердце. Tough = zan = цепкий; здесь в том смысле, что «позитивист» крепко держится фактических данных (объективизм), тогда как «идеолог» нежно привязан к своему «я» (субъективизм).

вист не идет и не признает за философским мышлением права на существование. Оставаясь на вечно изменчивой поверхности мира явлений, он и сам причастен к этой неустойчивости: увлекаемый хаотическим беспорядком вселенной, он подмечает все ее разновидности, все теоретические и практические возможности, но он никогда не приходит к единству, к установлению точной системы, которая одна только и может удовлетворить идеолога. Позитивист приуменьшает все ценности, сводя их к элементам, ниже их стоящим; он объясняет высшее низшим и развенчивает его, показывая, что все это не что иное, как та или иная вещь, сама по себе не имеющая никакого значения.

Из этих общих черт логически вытекают другие, которые Джемс тоже отмечает в этом типе. Позитивист есть сенсуалист, придающий большее значение непосредственным данным ощущениям, чем размышлению, им предшествующему; он — материалист и пессимист, ибо слишком хорошо знает безнадежную неопределенность в ходе явлений; он не религиозен, так как не способен оградить реальности внутреннего мира от натиска фактов. Он — детерминист и фаталист, способный лишь покоряться; он — плюралист, не знающий синтеза; и, наконец, он — скептик, что неизбежно вытекает из всего остального.

Сами выражения, которыми пользуется Джемс, ясно показывают, что различие типов является следствием локализации либидо, этой магической силы, которая есть основа нашего существа, но которая в зависимости от индивида в одном случае устремляется в сторону внутренних переживаний, в другом случае — в сторону объективного мира. Джемс приравнивает, например, к религиозному субъективизму идеалистов характер современного эмпиризма, который тоже в некотором смысле религиозен: «Наше уважение к фактам само по себе почти религиозно: в нашем научном темпераменте много благочестия».

2. Другую параллель мы находим у Вильгельма Оствальда, который делит гениальных ученых на *классиков* и *романтиков*[1]. Романтики отличаются быстротой реагирования и чрезвычайной быстротой и продуктивностью в творчестве идей и проектов (к их общим взглядам, однако, часто примешиваются факты, плохо усвоенные и имеющие притом спорное значение). Они — прекрасные, блестящие учителя, любящие свое дело преподавания, отдающиеся ему с заражающей горячностью и энтузиазмом, что привлекает к ним многочисленных учеников и делает их основателями школ, в которых они пользуются огромным личным влиянием. Нам нетрудно узнать в них экстравертный тип. Классики Оствальда, напротив, реагируют медленно, творят с трудом, имеют мало склонности к преподаванию и личным прямым выступлениям; они не отличаются энтузиазмом, парализируют себя строгой самокритикой, живут в стороне от всех, за-

[1] *Ostwald F.-W.* Groβe Manner. Leipzig, 1910. S. 371.

мкнутые в себе, не находят — да и не ищут — учеников; но произведения их законченно-совершенны и часто создают им посмертную славу. Все эти черты отвечают нашему пониманию интроверсии.

3. Другой, очень ценный пример мы находим в эстетической теории Воррингера[1]. Воррингер заимствует у Ригеля выражение «абсолютная воля к искусству» для определения внутренней мощи, вдохновляющей художника; он различает две формы этой мощи: эмпатию (Einfühlung) и абстракцию; и сами термины, которыми он пользуется (Einfühlungsdrang, Abstraktionsdrang), достаточно ясно показывают, что речь идет о натиске либидо, о властном жизненном порыве. Воррингер говорит: «Как симпатический импульс, импульс чувства, находит удовлетворение в органической красоте, так абстрактный импульс находит красоту в неограниченном, то есть в отрицании всякой жизни, в кристаллизованных формах, — одним словом, всюду, где царят строгие абстрактные законы». Эмпатия (Einfühlung) есть страстный порыв, направленный в сторону объекта с тем, чтобы его приобщить себе, пронизав его эмоциональными ценностями; абстракция же, напротив, лишает объект всего, что напоминает о жизни, и постигает его чисто интеллектуально, кристаллизованной мыслью, застывшей в суровых формулах закона — всеобщего, типического и т. п. Известно, что Бергсон также пользуется понятием кристаллизации, отвердения и т. д. для того, чтобы иллюстрировать сущность интеллектуальной абстракции.

«Абстракция» Воррингера выражает в общем тот психический процесс, на который я уже указывал как на последствие интроверсии, а именно возведение интеллекта на престол на место внешней обесцененной реальности. Эмпатия (Einfühlung) же отвечает вполне понятию экстраверсии, как то показал нам Теодор Липпс. Он говорит: «То, что я симпатически, через чувство, провижу в объекте, это в общих чертах не что иное, как сама жизнь. А жизнь есть сила, внутренняя работа, усилие, исполнение. Одним словом: жить — значит действовать; а действовать — значит производить внутренний опыт над силой, которую мы расходуем, опыт над активностью; активность же эта существенно волевая». «Эстетическое наслаждение, — говорит Воррингер, — это объективированное самонаслаждение, проецированное в объект», — формула, совершенно согласующаяся с нашим понятием экстраверсии. В такой эстетической концепции нет ничего «позитивистского» в том смысле, как его понимает Джемс; она целиком по вкусу идеолога, для которого психологическая реальность единственно интересна и достойна внимания. В таком смысле Воррингер продолжает; он говорит, что существенным является не оттенок чувства, а, скорее, само чувство, как таковое, то есть внутреннее движение, интимная психическая жизнь, выявление активности, свойственной данному субъекту. В другом месте он говорит: «Цен-

[1] *Worringer W.-R.* Abstraktion und Einfühlung. München, 1911.

ность линии, формы заключается в наших глазах в ценности биологической, которую эта линия или форма имеет для нас; красота их не что иное, как наше собственное чувство жизни, которое мы неясно проецируем в них». Эта точка зрения вполне отвечает моему собственному пониманию теории либидо; я стараюсь при этом держаться середины между двумя психологическими противоположностями: интроверсией и экстраверсией.

Полюсом, противоположным эмпатии (Einfühlung), является абстракция. Абстрактный импульс понимается Воррингером «как результат глубокого смятения человеческого духа перед лицом внешнего мира и с точки зрения религиозной соответствует трансцендентальному представлению человека о действительности». Легко узнать в этом определении основную тенденцию интроверсии. Типу интровертному мир не представляется ни красивым, ни желанным; напротив, мир его беспокоит и даже страшит; субъект ставит себя по отношению к внешнему миру в положение самообороны, замыкается внутри себя и там укрепляется, изобретая способные, стройные геометрические фигуры, ясные до мельчайших деталей и обеспечивающие ему господство над окружающим миром благодаря их примитивному магическому значению.

«Потребность абстракции лежит в основе всякого искусства», — говорит дальше Воррингер. Этими словами выражается важный принцип, находящий свое не менее важное подтверждение в том, что больные шизофренией не только в своих мыслях, но и в своих рисунках воспроизводят формы и фигуры, чрезвычайно аналогичные тем, которые мы находим в произведениях примитивного человека.

4. Справедливость требует упомянуть здесь о попытке Шиллера формулировать тот же контраст, что он называет *наивным типом* и *типом сентиментальным*. Сентиментальный ищет природу, тогда как наивный и есть сама природа. Шиллер прекрасно понимает, что эти два типа являются следствием преобладания какого-либо из психологических состояний, встречающихся у одного и того же индивида. «Не только у одного и того же поэта», — говорит Шиллер, но даже в одном и том же его произведении эти два рода психики часто сосуществуют. «Наивный поэт, — говорит далее Шиллер, — следует лишь природе и своим ощущениям во всей их простоте, и все его усилие ограничивается подражанием и воспроизведением действительности». Совершенным примером наивного поэта для Шиллера является Гомер. «Сентиментальный поэт, напротив, размышляет над впечатлением, которое он получает от объектов... Объект здесь связан с идеей, и на этом их соотношении основана вся мощь поэтического произведения». Эти цитаты показывают нам, каковы типы, которые имеет в виду Шиллер, и каково их совпадение с типами, интересующими нас.

5. Мы находим еще и другой, подходящий пример в противоположении, установленном Ницше между *аполлоническим* началом и началом

дионисийским. Сравнение, которым пользуется Ницше для иллюстрации этих контрастов, весьма поучительно: он сравнивает их с мечтой и опьянением. Во время мечтаний индивид остается в самых глубинах своей души; в опьянении, наоборот, он вполне забывается и, освобожденный от себя самого, окунается во множественность объективного мира. Для характеристики Аполлона Ницше цитирует Шопенгауэра[1]: «Подобно тому как на бурном море, то выбрасывающем, то поглощающем горы пенистых волн, моряк спокойно остается на своем посту, доверяясь своей хрупкой ладье, так и человеческая особь посреди мира страданий остается невозмутимой и ясной, с доверием опираясь на принцип *индивидуации*». «Да, — продолжает Ницше, — можно сказать, что непоколебимая вера в этот принцип и спокойная уверенность того, кто им проникнут, нашли в Аполлоне наивысшее свое выражение; и можно даже признать в Аполлоне наиболее прекрасное, божественное олицетворение принципа индивидуации».

Следовательно, аполлонизм, как его понимает Ницше, является устремлением внутрь себя, интроверсией. Дионисизм же, психическое опьянение, является в глазах Ницше освобождением потока либидо, широкой волной разливающегося в объектах. «Это не только, — говорит Ницше, — союз человека с человеком, который заключается под обаянием дионисийских чар: это — сама обезумевшая природа, враждебная или покоренная, празднует примирение со своим блудным сыном — человеком. Земля добровольно предлагает свои дары, и дикие звери скал и пустынь смиренно подходят. Колесница Диониса утопает в цветах и венках; пантеры и тигры идут под ее ярмом. Представим себе образно "Оду к радости" Бетховена и, давая волю нашей фантазии, окинем взором миллионы существ, трепетно распростертых во прахе: это момент приближения дионисийского опьянения. И тогда раб сбрасывает свои оковы, и падают все суровые, враждебные преграды, которыми нищета, произвол и "назойливая мода" отделили людей друг от друга. И, услыша благую весть об универсальной гармонии, каждый почувствует себя не только связанным, примиренным и слитым со своим ближним, но и тождественным с самим собою. Как если бы покрывало Майи разорвалось на много частей, которые, развеваясь, открывают великую тайну *"единого-изначального"*»[2]. К этому трудно что-либо добавить.

6. Чтобы закончить серию примеров, взятых из областей, стоящих вне моей специальности, я укажу еще на лингвистическую гипотезу Франца Финка[3], в которой так же ярко выражается интересующая нас двойственность типов. Структура языков, согласно Финку, указывает на два основ-

[1] *Шопенгауэр А*. Мир как воля и представление.

[2] *Ницше Ф*. Происхождение трагедии. М., 1990. Т. 1.

[3] *Finck F*. Der deutsche Sprachbau als Ausdrück deutscher Weltanschauung. Marburg, 1899.

ных типа. В первом из них субъект обыкновенно является активным (Я его вижу, Я его бью); во втором — субъект воспринимает, чувствует, а объект действует (*он* показывает мне, *он* побит мною). Первый тип, очевидно, понимает либидо как бы исходящим от субъекта, следовательно, в его движении центробежном; второй понимает его исходящим от объекта, следовательно, в движении центростремительном. Подобная структура интровертного типа обнаружена, в частности, среди примитивных наречий эскимосов.

7. Равным образом эти два типа были описаны и Отто Гроссом[1] в области психиатрии. Гросс различает две формы слабоумия: в одной — сознание расплывчато и поверхностно, в другой — сужено и углублено. Характерным признаком первой является ослабление «функции последовательности» (Function consecutive), характерным признаком второй — усиление ее. Гросс признал, что функция последовательности находится в тесной связи с эффективностью; из этого можно заключить, что и здесь снова речь идет о наших двух психологических типах. Близость, которую он устанавливает между маниакально-депрессивным состоянием и *поверхностным* сознанием, ясно показывает, что мы имеем дело с экстраверсией; равным образом, связь психологии параноика с *суженным* сознанием указывает на тождество ее с интровертным типом.

После всех вышеприведенных соображений никого не удивит, что и в области психоаналитических доктрин мы должны считаться с существованием этих двух психологических типов. С одной стороны, мы встречаем здесь теорию, существенным образом редуктивную, плюралистическую, каузальную и сенсуалистическую. Это теория Фрейда. Она строго придерживается эмпирических данных и выводит комплексы из предыдущего, разлагает их на элементарные факторы; по теории Фрейда, психологическая жизнь не что иное, как следствие, как простая реакция на влияние среды; она приписывает ощущениям главное значение и предоставляет им наибольшее место. С другой стороны, мы имеем диаметрально противоположную теорию Адлера[2], теорию, главным образом, интеллектуалистическую и финалистскую. По этой теории явления не сводятся к предыдущим простейшим факторам, а понимаются как своего рода «устроение» (arrangement), как результаты чрезвычайно сложных намерений и целей. Тут уже исследование ведется не с точки зрения каузальной, а с точки зрения финалистской. Поэтому история самого больного и конкретные влияния среды имеют гораздо меньше значения, чем главные принципы, «руководящие фикции» индивида. Главная цель для индивида не достижение объекта и не нахождение в нем полноты субъективного наслаждения, а охранение своей собственной индивидуальности, ограждение ее от враждебных влияний окружающего.

---

[1] *Gross O.* Die zerebrale Sekundärfunktion. Leipzig, 1902.

[2] *Adler A.* Über den nervösen Charakter.

В то время как для психологии Фрейда основным признаком является центробежное движение, ищущее удовлетворения и счастья в мире объектов, в психологии Адлера, напротив, главная роль принадлежит движению центростремительному, властно утверждающему первенствующее значение субъекта, ведущему к его победе и освобождению его от подавляющего гнета жизни. Средством, к которому прибегает тип, описанный Фрейдом, является «инфантильный перенос» (infantile Übertragung), благодаря которому индивид проецирует на объект субъективные плоды своей фантазии, находя в таком преобразовании вещей компенсацию своей тяжелой жизни. Для типа, описанного Адлером, характерным средством, напротив, является «маскулинный (мужской) протест», личное сопротивление, действенная защита, с помощью которой индивид ограждает самого себя, упорно утверждаясь и укрепляясь в своей «руководящей фикции».

Будущему предстоит трудная задача: выработать психологию, которая одинаково считалась бы с обоими психологическими типами.

2. Психологические типы[1]

Известно, что с древних времен делались неоднократные попытки свести многочисленные различия между человеческими индивидуальностями к определенным категориям; с другой стороны, производились усилия сломать очевидное единообразие человечества заострением характеристик определенных типических различий. Не стремясь углубиться слишком глубоко в историю этих попыток, я хотел бы привлечь внимание к тому факту, что наиболее древние категоризации, известные нам, имеют свое происхождение в медицине. Наиболее важной из них была классификация, предложенная Клавдием Галеном, греческим доктором, жившим во II веке н. э. Он выделял четыре основных темперамента: сангвиник, флегматик, холерик и меланхолик. Идея, лежащая в основе такого деления, восходит к V веку до н. э., к учению Гиппократа о том, что человеческое тело состоит из четырех элементов: воздуха, воды, огня и земли. В соответствии с этими элементами в живом организме были обнаружены четыре субстанции: кровь, флегма, желтая желчь и черная желчь. Идея Галена заключалась в том, что сообразно с изменениями в пропорциях этих четырех субстанций все люди могут быть разделены на четыре класса. Те, у кого наличествует преобладание крови, принадлежат к типу сангвиников; преобладание флегмы относит к флегматическому типу; желтая желчь делает человека холериком, а черная желчь приводит к появлению меланхолического типа. Как показы-

[1] Лекция, прочитанная на Международном конгрессе по образованию (Территет, Швейцария, 1923) и опубликованная под названием «Psychologische Typen», 1923, в «Zeitschrift für Menschenkunde» (1925 май), S. 45–65. Настоящий перевод сделан с английского издания собрания сочинений К.Г. Юнга: Collected Works of C.G. Jung. N. Y., 1966. Vol. 6. P. 510–523. Пер. В. Зеленского.

вает наш язык, эти различия в темпераменте выдержали испытание временем, хотя потребовалось много веков, прежде чем они были заменены физиологической теорией.

Несомненно, именно Галену принадлежит заслуга в создании психологической классификации людей, просуществовавшей уже два тысячелетия, классификации, основанной на воспринимаемых различиях *эмоциональности* или *аффективности*. Интересно отметить, что первая попытка типологизации была связана с эмоциональным поведением человека, очевидно, потому, что эффективность — наиобщая и наиболее впечатляющая черта поведения вообще.

Однако аффекты ни в коем случае не являются единственным различительным знаком человеческой психики. Характеристические данные следует ожидать и от других психологических явлений; единственным требованием остается необходимость наблюдать и понимать другие функции не менее ясно и отчетливо, как и в случае аффектов. В предшествующие века, когда понятие «психология» в том виде, как мы понимаем его сегодня, отсутствовало, все остальные психические функции, кроме аффектов, были покрыты мраком неизвестности, да и сегодня для большинства людей они все еще едва различимы по своей тонкости. Аффекты же можно увидеть прямо на поверхности, и этого вполне достаточно людям, не имеющим отношения к психологии, в частности человеку, для которого психология его соседа не представляет никакой проблемы. Его удовлетворяет возможность наблюдать аффекты других людей — если же он их не видит, то другой человек оказывается для него психологически невидимым, поскольку за исключением аффектов он не может воспринимать ничего в сознании другого.

Причина, по которой мы оказываемся способны обнаруживать другие функции помимо аффектов в психическом наших собратьев, заключается в том, что мы сами перешли от «непроблематического» состояния сознания к проблематическому. Если мы судим о других только по аффектам, то тем самым показываем, что наш главный и, возможно, единственный критерий — аффект. Это означает, что аналогичный критерий применим и к нашей собственной психологии, а последнее равнозначно тому, что наше психологическое суждение ни объективно, ни независимо, но пребывает в рабстве у аффекта. Данная истина вполне применима к большинству людей, и на ней основывается психологическая возможность смертоносных войн и постоянная угроза их рецидивов. И так должно быть всегда, пока мы судим людей «другой стороной» своих собственных аффектов. Я называю такое состояние сознания «непроблематичным», потому что оно с очевидностью никогда не станет проблемой, как таковой. Оно станет проблемой, только когда возникнет сомнение: а могут ли аффекты — включая и наши собственные аффекты — предложить удовлетворительную основу для психологических суждений? Мы всегда склонны оправды-

вать самих себя, когда кто-нибудь делает нас ответственными за какое-либо эмоциональное действие, говоря, что мы поступали так из-за вспышки аффекта и что обыкновенно мы вовсе не такие. Когда это касается нас самих, то мы рады объяснить сам аффект как условие, оправдывающее низкую ответственность, но неохотно делаем то же самое по отношению к другим. Даже если это и не очень поучительная попытка в оправдании своего любимого эго, тем не менее существует нечто положительное в чувстве оправдания таких извинительных состояний: это попытка отделить себя от своего собственного аффекта, а следовательно, и личность своего собрата от *его* аффекта. Даже если мое извинение есть всего лишь увертка, оно тем не менее является попыткой бросить сомнение на ценность аффекта как единственного показателя личности и обратиться к другим психическим функциям, которые характеризуют личность точно так же, если не более, нежели аффект. Когда человек судит о нас по нашим аффектам, мы легко обвиняем его в недостатке понимания или даже в несправедливости. Но это обязывает нас не судить и других за их аффекты.

С этой целью первобытный, далекий от психологии человек, относящийся к своим и чужим аффектам как к единственному существенному критерию, должен развить проблематическое состояние сознания, в котором ценными признаются и другие факторы кроме аффектов. В таком проблематическом состоянии может образоваться парадоксальное суждение: «Я и есть этот аффект» и «Этот аффект — не я». Данный антитезис отражает раскол эго или, скорее, расщепление психического материала, составляющего эго. Признавая самого себя в своем аффекте в равной степени, как и в чем-то другом, что моим аффектом не является, я отделяю аффективный фактор от других психических факторов и, поступая таким образом, низвожу аффект с пьедестала его первоначальной неограниченной власти на заслуживаемый им уровень в иерархии психических функций. Только когда человек произвел подобную операцию на самом себе и уловил различие между многочисленными психическими факторами в самом себе, он оказывается в состоянии заняться поиском и других критериев в своем психологическом суждении о других, вместо того чтобы попросту отступить обратно к аффекту. Только таким образом возможно реальное объективное психологическое суждение.

То, что мы называем сегодня психологией, есть наука, которая может следовать по своему пути только на основе определенных исторических и моральных предпосылок, заложенных христианским воспитанием и образованием на протяжении последних двух тысячелетий. Заповедь типа «Не судите, да не судимы будете», привитая религией, создала возможность воли, стремящейся в своем крайнем выражении к простой объективности суждения. Эта объективность, заключающая в себе не простое безразличие к другим, а основанная на принципе оправдания других в той степени, в какой мы это делаем в отношении самих себя, является,

собственно, предпосылкой для справедливого беспристрастного суждения своих собратьев. Возможно, вы удивитесь, почему я так настойчиво налегаю на вопрос об объективности, но вы перестанете удивляться, если попытаетесь классифицировать людей на практике. Человек, слывущий сангвиником по темпераменту, поведает вам, что в своей основе он глубокий меланхолик; холерик — что его единственный недостаток состоит во всегдашней чрезмерной флегматичности. Но классификация, вера в обоснованность (валидность) которой не выходит за пределы единственного числа, сродни по своей полезности и универсальности той церкви, в которой я являюсь единственным прихожанином. Мы должны поэтому найти тот критерий, который может быть принят как объединяющий не только для судящего субъекта, но также и для обсуждаемого объекта.

В полной противоположности со старой системой классификации темпераментов новая типология начинает с подробного и ясного соглашения не позволять себе быть судимым аффектом и не судить им других, поскольку никто не может объявить себя окончательно идентичным со своим аффектом. Это создает проблему, поскольку из этого следует, что там, где затронуты аффекты, не может быть достигнуто общего согласия, которого требует наука. Мы должны поэтому поискать вокруг другие факторы в качестве критерия — факторы, к которым мы обращались, когда оправдывали самих себя за эмоциональное действие. Возможно, мы говорим: «Действительно, я сказал это или то в состоянии аффекта, но, конечно, я преувеличил и не хотел причинить никакого вреда». Очень непослушный ребенок, доставляющий своей матери массу хлопот, мог бы сказать: «Я не имел в виду ничего дурного, я не хотел тебя обидеть, я очень тебя люблю».

Такие объяснения взывают к существованию другого типа личности, от которого и случился аффект. В обоих случаях аффективная личность выглядит как что-то низкое, неполноценное, что захватывает подлинное эго и омрачает его. Но часто сама личность обнаруживает себя в аффекте более возвышенной и лучшей настолько сильно, что впоследствии сожалеет, что не могла оставаться на такой вершине своего совершенства. Все мы знаем о таких внезапных вспышках в себе щедрости, альтруизма, самопожертвования и сходных «красивых жестов», за которые, как мог бы заметить ироничный наблюдатель, человек не несет никакой ответственности. Возможно, это одна из причин, почему так много людей делают так мало добра.

Но там, где аффективная личность высока или низка, сам аффект рассматривается как исключительное состояние, качества которого представляются либо как фальсификация «реальной» личности или как не принадлежащие ей в качестве характерного свойства. Что же тогда это такое, «реальная» личность? Очевидно, отчасти это то, что каждый

замечает в себе как отличное от аффекта, а отчасти то, что присутствует в каждом и что следует гнать от себя как неверное в суждении о других. Так как невозможно отрицать связь аффективного состояния с эго, то отсюда следует, что само эго есть то же самое эго, будь оно в аффективном состоянии или в так называемом «аутентичном», «подлинном» состоянии, пусть оно даже демонстрирует другое отношение к этим психологическим событиям. В аффективном состоянии оно несвободно, принуждаемо, влекомо. По контрасту, нормальное состояние — это состояние свободной воли со всей присущей данному субъекту энергией. Другими словами, *аффективное состояние — непроблематическое, в то время как нормальное состояние является проблематическим: оно включает в себя и проблему, и возможность свободного выбора*. В этом последнем состоянии делается возможным понимание, поскольку в нем одном можно как разглядеть свои мотивы, так и получить знание о себе. Умение разбираться, проницательность есть sine qua non (непременное условие) познавательной способности. Но способность к разбирательству означает расщепление содержаний сознания на дискретные функции. Поэтому если мы хотим определить психологическую специфику человека на языке, который удовлетворит не только наше собственное субъективное суждение, но также и обсуждаемый объект, то мы должны взять в качестве критерия такое состояние или установку, которые ощущались бы объектом как нормальное сознательное положение. Соответственно мы сделаем его сознательные побуждения нашей первейшей заботой, исключив в то же самое время, насколько это возможно, свои собственные произвольные толкования.

Действуя таким образом, мы обнаружим через некоторое время, что, несмотря на огромное разнообразие сознательных побуждений и склонностей, могут быть выделены определенные группы индивидов, характеризуемые удивительным сходством в мотивации. Например, мы можем столкнуться с индивидами, которые во всех своих суждениях, восприятиях, чувствах, аффектах и действиях ощущают доминирующую роль и движущую силу во внешних факторах или, по меньшей мере, чувствуют их важность и значимость вне зависимости от того, о причинных или целевых мотивах идет речь. Я приведу несколько примеров того, что имеется в виду. Блаженный Августин: «Я не уверовал бы в Евангелие, если бы авторитет Католической церкви не принуждал к этому». Покорная дочь: «Я не позволю себе думать что-либо, что могло бы не понравиться моему отцу». Некто находит чудесным музыкальный фрагмент современной музыки, потому что многие другие вокруг считают его чудесным. Другой женится для того, чтобы порадовать своих родителей, но вопреки собственному желанию. Существуют люди, которые делают из себя посмешище, чтобы развлечь других, они предпочтут даже стать предметом насмешек, нежели остаться незамеченными. Есть немало и таких, кто во всем,

что они делают или не делают, непременно преследуют заднюю мысль: а что подумают о них другие? И стоит ли стыдиться чего-либо, если никто об этом не узнает. Есть и другие, кто может быть счастлив лишь тогда, когда это возбуждает зависть других, или такие, кто вечно находит для себя проблему для того, чтобы получить удовольствие от сочувствия своих друзей.

Подобные примеры можно приводить бесконечно. Они указывают на психологическое своеобразие, которое отчетливо различается от другой установки, которая, по контрасту, движима главным образом внутренними, или субъективными, факторами. Человек такого типа мог бы сказать: «Я знаю, что мог бы доставить своему отцу величайшее удовольствие, если бы поступил так-то и так-то, но мне самому это и в голову не приходило». Или: «Я вижу, что погода портится, но тем не менее свой план я попытаюсь выполнить». Данный тип не путешествует ради удовольствия, но только лишь с целью осуществления изначально поставленной цели. Или: «Моя книга, возможно, непонятна читателю, но мне она совершенно ясна». Или, идя к другой крайности: «Каждый думает, что я могу сделать все, но я-то совершенно точно знаю, что ничего не могу». Такой человек может стесняться себя настолько, что буквально не осмеливается встречаться с людьми. Существуют некоторые, чувствующие счастливый прилив сил только тогда, когда они вполне уверены, что никто об этом не знает, и они не соглашаются ни с чем только потому, что это может доставить удовольствие кому-то еще. Они ищут добро там, где никто бы и не подумал его отыскать. На каждом шагу должна быть получена санкция от субъекта, а без этого ничего не может быть предпринято или выполнено. Такой человек мог бы возразить Блаженному Августину: «Я уверовал бы в Евангелие, если бы авторитет Католической церкви *не* принуждал к этому». Он постоянно должен доказывать, что все, что он делает, основывается на его собственных решениях и убеждениях и никогда на влияниях других или желании кому-то понравиться, или снискать расположение какого-то лица или мнения.

Эта установка характеризует группу индивидов, мотивации которых исходят, главным образом, от субъекта, из внутренней необходимости. Существует, наконец, и третья группа, где очень трудно сказать, откуда, в основном, исходит мотивация: снаружи или же изнутри. Эта группа наиболее многочисленна и включает менее дифференцированного нормального человека, который считается нормальным либо потому, что он не позволяет себе всякого рода эксцессов, либо же потому, что у него нет в них нужды. Нормальный человек, по определению, испытывает влияние как снаружи, так и изнутри. Он составляет обширную среднюю группу, на одной стороне которой помещаются те, чьи мотивации определяются, главным образом, внешним объектом, а на другой те, чьи мотивации формируются изнутри. Первую группу я называю *экстравертной*, а вторую — *ин-*

тровертной. Эти понятия едва ли требуют разъяснения, поскольку они объясняют себя из всего того, что уже было сказано.

Хотя существуют несомненные случаи, когда тот или иной тип индивида может быть определен с первого взгляда, это, вне всякого сомнения, случается далеко не всегда. Как правило, только внимательное наблюдение, взвешивание и оценка всех свидетельств позволяют получить уверенное классифицирование. Однако простой и ясный фундаментальный принцип двух противоположных установок в реальной действительности чрезвычайно усложняется и выполняется с трудом, поскольку каждый индивид является исключением из правил. Следовательно, можно никогда не дать описание типа, не важно, насколько оно завершенное, которое возможно было применить более чем к одному индивиду, несмотря на тот факт, что в некоторых случаях оно способно охарактеризовать тысячи других. Сходство — это одна сторона человека, уникальность, неповторимость — другая. Классификация не объясняет индивидуальной психики. И тем не менее понимание психологических типов открывает дорогу к более лучшему уяснению человеческой психологии вообще.

Дифференциация типа часто наступает очень рано, настолько рано, что в некоторых случаях следует говорить о ней как о врожденной. Самым ранним знаком экстраверсии у ребенка является его быстрая адаптация к окружающей среде и то необычное внимание, которое он уделяет объектам, в особенности тем эффектам, которые он на них оказывает. Страх перед объектами минимален — ребенок живет и перемещается среди них с уверенностью. Его способность к пониманию быстрая, но не точная и не аккуратная. Развивается он более быстро, чем интровертный ребенок, так как он менее рефлективен и обычно бесстрашен. Он не чувствует преграды между собой и объектами и может поэтому играть с ними свободно и учиться через контакт с ними. Ему нравится доводить свои начинания до крайности, он выказывает склонность к риску. Все неведомое и неизвестное для него соблазнительно.

Обратная картина: одним из самых ранних признаков интроверсии у ребенка выступает рефлективная задумчивая манера его поведения, отмеченная застенчивостью и даже страхом перед незнакомыми объектами. Очень рано появляется тенденция отстаивать свои права над знакомыми объектами и пытаться овладеть или управлять ими. Ко всему неизвестному такой ребенок относится с недоверием: внешние влияния обычно воспринимаются с сильным сопротивлением. Ребенок желает все делать своим путем и ни при каких условиях не будет подчиняться тому правилу, которое он не может понять. Когда он задает вопросы, то делает это не из любопытства или желания произвести впечатление, но потому, что хочет, чтобы имена, значения, смыслы и объяснения давали ему субъективную защиту против объекта. Я наблюдал интровертного ребенка, который сде-

лал свои первые попытки выйти на прогулку лишь после того, как изучил имена всех предметов в комнате, до которых он мог дотронуться. Таким образом, характерная оборонительная установка, которую взрослый интроверт проявляет по отношению к объекту, может быть подмечена у интровертного ребенка очень рано; точно так же можно очень рано обнаружить у экстравертного ребенка уверенность в себе и инициативу, счастливую доверительность в своих взаимодействиях с предметами. Это действительно основная черта экстравертной установки: психическая жизнь, так сказать, разыгрывается у индивида снаружи, в объектах и объективных взаимодействиях. В крайних случаях возникает даже некий вид слепоты к своей собственной индивидуальности. Интроверт, напротив, всегда действует так, как будто объект обладает превосходящей силой, против которой он должен себя защищать. Его реальный мир — это мир внутренний.

Тем не менее печально, что оба типа склонны отзываться друг о друге крайне нелестно. Это обстоятельство немедленно поражает всякого, кто занимается этой проблемой. И причина кроется в том, что сами психические ценности имеют диаметрально противоположную локализацию у этих двух типов. Интроверт видит все мало-мальски ценное для него в субъекте — то же самое экстраверт видит в объекте. Эта зависимость от объекта кажется интроверту знаком величайшей неполноценности, в то время как для экстраверта озабоченность субъектом выглядит не чем иным, как инфантильным аутоэротизмом. Отсюда и неудивительно, что оба типа часто вступают в конфликт. Это не мешает, однако, большинству мужчин жениться на женщинах противоположного типа. Такие браки ценны в смысле психологического симбиоза и могут длиться «вечно», если партнеры не пытаются найти взаимное «психологическое» понимание. Но эта фаза понимания составляет нормальное развитие любого брака при условии, что партнеры имеют необходимый досуг или потребность в развитии, хотя даже при наличии обоих этих условий требуется известное мужество, поскольку существует риск разрушения супружеского мира. При благоприятных обстоятельствах эта фаза в жизненной судьбе обоих типов наступает автоматически, по причине того, что каждый тип является примером одностороннего развития. Один развивает только внешние отношения и пренебрегает внутренними — другой развивается изнутри, а внешнее оставляет в застое. В определенное время у индивида возникает потребность развить то, что пребывало у него в запустении. Развитие приобретает форму дифференциации определенных функций, к которым я должен теперь перейти в обзоре их значения для типологической проблемы.

Сознательное психическое есть средство для адаптации и ориентации и состоит из ряда различных психических функций. Среди них можно выделить четыре основных: *ощущение, мышление, чувство, интуиция.*

В ощущение я включаю все восприятие с помощью чувственных органов; под мышлением я имею в виду функцию интеллектуального познания и формирования логических заключений; чувство — функция субъективной оценки; интуицию я понимаю как восприятие с помощью бессознательного или восприятие бессознательных содержаний.

Настолько, насколько позволяет мой опыт, эти четыре базовые функции кажутся мне достаточными, чтобы выразить и представить многочисленные виды сознательной ориентации. Для полной ориентации все четыре функции должны сотрудничать на равных: мышление облегчает познание и суждение, чувство говорит нам, в какой степени и как та или иная вещь является для нас важной или не является таковой, ощущение должно передавать нам с помощью зрения, слуха, вкуса и т. д. сведения о конкретной реальности, а интуиция позволяет нам угадывать скрытые возможности в подоплеке происходящего, поскольку эти возможности также принадлежат целостной картине данной ситуации.

В действительности, однако, эти базовые функции весьма редко или никогда не дифференцируются единообразно и равно согласно нашему хотению. Как правило, одна или другая функция занимает главное место, в то время как остальные остаются недифференцированными на заднем плане. Таким образом, существует много людей, ограничивающих себя восприятием простой конкретной реальности, без какого-то размышления о ней или принятия в расчет определенных чувственных оценок. Их также весьма мало волнуют возможности, скрытые в ситуации. Таких людей я описываю как *ощущающие типы*. Другие ориентированы исключительно тем, что думают, и попросту не способны приспособиться к ситуации, которую они не могут понять интеллектуально. Таких людей я называю *мыслительными типами*. Третьи, в свою очередь, во всем руководствуются исключительно чувством. Они просто спрашивают себя, приятна ли им та или иная вещь или неприятна, и ориентируются по своим чувственным впечатлениям. Это *чувствующие типы*. Наконец, *интуитивы* не обеспокоены ни идеями, ни чувственными реакциями, ни реальностью предметов, а целиком отдают себя во власть соблазнительных возможностей и без сожаления оставляют те ситуации, в которых не «чуют запаха» возможностей новых.

Каждый из этих типов представляет свой вид односторонности, тот вид, который усложнен спецификой интровертной или экстравертной установки, с ним связанной. Именно из-за этой усложненности я был вынужден упомянуть об этих функциях-типах, и это возвращает нас к вопросу об односторонности интровертной и экстравертной установок. Эта односторонность могла бы приводить к полной утрате психического равновесия, если бы не была скомпенсирована бессознательной контрпозицией. Исследование бессознательного показывает, например, что наряду с сознательной установкой интроверта существует бессознательная экстра-

вертная установка, которая автоматически компенсирует его сознательную односторонность.

Хотя практически можно предположить существование общей интровертной или экстравертной установки, строгий научный исследователь не может оставить суть на откуп интуиции, а должен позаботиться о действительном представлении материала. Тогда мы обнаружим, что ни один индивид не является просто экстравертом или интровертом, но что он оказывается таким в одной из своих функций. Возьмем, например, мыслительный тип: большинство сознательного материала, который он представляет для наблюдения, состоит из мыслей, заключений, размышлений, так же как и действий, аффектов, оценок и восприятий интеллектуального характера или, по крайней мере, из материала, напрямую зависящего от интеллектуальных посылок. Мы должны интерпретировать саму природу его общей установки из специфики этого материала. Материал, представляемый чувствующим типом, будет другого вида, то есть чувства и эмоциональные содержания всех сортов, мысли, размышления и восприятия, зависящие от эмоциональных посылок. И только из специфической природы его чувств мы сможем сказать, к типу какой установки он принадлежит. Вот почему я упоминаю здесь эти функции-типы, потому что в индивидуальных случаях интровертные и экстравертные установки никогда не могут быть демонстрируемы per se (сами по себе), — они появляются только в виде специфики господствующей сознательной функции. Аналогично не существует общей установки бессознательного, но лишь типично модифицированные формы бессознательных функций, и лишь путем исследования бессознательных функций и их особенностей может быть научно установлена бессознательная установка.

Едва возможно говорить о типических бессознательных функциях, хотя в экономии психического приходится приписывать *некоторую* функцию бессознательному. Лучше всего, я думаю, выражаться осторожно в этом отношении, и я не могу пойти дальше утверждения, что бессознательное настолько, насколько мы можем видеть его присутствие, имеет компенсаторную функцию в сознании. То, что бессознательное существует в самом себе, является бесполезной спекуляцией. По самой своей природе оно выходит за рамки всякого познания. Мы просто постулируем его существование на основе его продуктов, таких как сновидения и фантазии. Но хорошо установленным фактом в научной практике является то, что, например, сновидения практически всегда имеют содержание, которое может изменять сознательную установку, и это оправдывает нас в утверждении о компенсаторной функции бессознательного.

Помимо этой общей функции бессознательное обладает также функциями, которые могут становиться сознательными в других условиях. Мыслительный тип, например, должен с необходимостью подавлять и исключать чувство, насколько это возможно, так как ничто не расстраивает

мышление так сильно, как чувство, и чувствующий тип подавляет мышление, поскольку нет ничего более вредного для чувства, нежели мышление. Подавленные функции переходят в ведение бессознательного. Подобно тому как только один из четырех сыновей Horus (Гора) имел человеческую голову, так, согласно правилу, только одна из четырех базовых функций является полностью сознательной и достаточно дифференцированной, чтобы свободно управляться волей, другие же остаются отчасти или полностью бессознательными. Эта «бессознательность» не означает, что, например, мыслительный тип не сознает свои чувства. Он знает свои чувства очень хорошо, настолько, насколько он способен к интроспекции, но он отвергает любую их ценность и заявляет, что они не имеют на него влияния. Поэтому они нападают на него неожиданно, против его воли, и, будучи спонтанными и автономными, они в конце концов присваивают себе ту самую ценность, в которой его сознание им отказывает. Они активируются бессознательной стимуляцией и в действительности образуют нечто вроде контрличности, чье существование может быть установлено только при анализе продуктов бессознательного.

Когда та или иная функция не оказывается «под рукой», когда она воспринимается как нечто, что беспокоит дифференцированную функцию: внезапно возникает и затем судорожно исчезает вновь, — когда она носит общессивный характер или упрямо не показывается в случае наиболее острой потребности в ней, тогда она несет в себе все качества квазибессознательной функции. Могут быть отмечены и другие особенности: в связи с ней всегда присутствует что-то недостоверное, как будто она содержит элементы, собственно, ей и не принадлежащие. Таким образом, бессознательные чувства мыслительного типа оказываются исключительно фантастического характера, зачастую в гротескном контрасте с крайне рационалистическим интеллектуализмом его сознательной установки. Сознательное мышление такого типа целенаправленно и контролируемо, но его чувство импульсивно, неконтролируемо, легко поддается переменам настроения, иррационально, примитивно и в той же степени архаично, что и чувства дикаря.

То же самое истинно и в отношении любой функции, подавленной в бессознательное. Она остается неразвитой, сплавленной вместе с элементами, ей, по сути, не принадлежащими, в архаическом состоянии, поскольку бессознательное в нас является остатком непобедимой природы, точно так же как оно является матрицей-маткой нашего нерожденного будущего. Неразвитые функции всегда оказываются зародышевыми, поэтому неудивительно, что иногда в течение жизни возникает потребность в дополнении и изменении сознательной установки.

Отдельно от свойств, мной уже упомянутых, неразвитые функции обладают дополнительной особенностью, заключающейся в том, что, когда сознательная установка интровертна, они экстравертны, и наоборот.

Следует поэтому ожидать обнаружения экстравертных чувств у интровертного интеллектуала, что, возможно, как раз и было выражено таким типом, однажды сказавшим: «До обеда я кантианец, но после обеда я ницшеанец». В своей привычной установке, на которую указано, он интеллектуал, но при стимулирующем воздействии хорошего обеда волны дионисийства прорывают его сознательную установку.

Как раз здесь мы встречаемся с огромной трудностью в диагностике типов. Наблюдатель видит проявления обеих составляющих: сознательной установки и автономных явлений бессознательного. И он оказывается в затруднении: что следует приписывать сознательному, а что бессознательному? Различительный диагноз может быть основан только на внимательном изучении качеств наблюдаемого материала. Мы должны пытаться обнаружить, какие явления возникают вследствие сознательно выбранных мотивов, а какие оказываются спонтанными, и так же должно быть установлено, какие из них адаптированы, а какие имеют неадаптированный архаический характер.

Теперь должно быть достаточно ясно, что сами качества главной сознательной функции, то есть сознательной установки как целого, оказываются в жестком контрасте с качествами бессознательной установки. Другими словами, мы можем сказать, что между сознательным и бессознательным обычно существует противоположение. Это противоположение, однако, не воспринимается как конфликт до тех пор, пока сознательная установка не слишком одностороння и не слишком отдалена от установки бессознательной. Но если случится обратное, то кантианец будет неприятно удивлен своим дионисийским двойником, у которого обнаружатся весьма неподобающие кантианцу импульсы. Его сознание почувствует необходимость подавить эти автономные проявления, и, таким образом, возникнет конфликтная ситуация. Тотчас же бессознательное войдет в активную оппозицию к сознанию, оно попросту откажется быть подавленным. Верно, что некоторые обозначенные сознанием проявления подавить не столь трудно, но тогда бессознательные импульсы попросту отыщут другие отдушины, которые будет не так-то легко обнаружить. И поскольку эти фальшивые клапаны безопасности открыты, человек уже находится на пути к неврозу. Косвенные выходы, конечно, могут быть сделаны доступными пониманию путем анализа и уже затем подвергнуты вновь сознательному подавлению. Но это не загасит их инстинктивного динамизма, а лишь отбросит еще дальше на задний план, пока понимание непрямого маршрута, избранного бессознательными импульсами, не приведет с собой понимание односторонности сознательной установки. Одно должно сменить другое, так как оно прежде всего было не чем иным, как односторонностью, активировавшей бессознательную оппозицию; и проникновение в бессознательные импульсы полезно лишь тогда, когда оно эффективно компенсирует эту односторонность.

Изменение сознательной установки — дело нелегкое, потому что любая привычная установка является, в сущности, более или менее сознательным идеалом, освященным обычаем и исторической традицией, и основана на материковой породе врожденного темперамента данного человека. Сознательная установка по своей природе всегда является *мировоззрением* (Weltanschauung), если это не религия в открытом виде. Это как раз то, что делает проблему типологии столь важной. Противоположение (противостояние) между типами — это не просто внешний конфликт между людьми, но это источник бесконечных внутренних конфликтов, причина не только внешних споров и неприязней, но и нервных болезней, и психического страдания. Кроме того, это тот самый факт, который обязывает нас, врачей, постоянно расширять свой медицинский кругозор и включать в него не только общие психологические точки зрения, но также и вопросы, связанные со взглядами на жизнь и на мировые проблемы того или иного больного.

В рамках одной лекции я не могу, конечно, дать вам развернутую идею глубины и масштаба этих проблем. Я должен довольствоваться общим изложением главных фактов и их приложений. Для более полного уточнения всей проблемы я должен порекомендовать вам свою книгу *«Психологические типы»*.

Резюмируя, я бы хотел подчеркнуть, что каждая из двух общих установок, интроверсия и экстраверсия, проявляет себя в индивиде особым образом, через преобладание одной из четырех основных функций. Строго говоря, не существует чистых и неразложимых интровертов и экстравертов, а есть только интровертные и экстравертные функциональные типы (функции-типы), такие как мыслительные типы, ощущающие типы и так далее. Существует, таким образом, по крайней мере, восемь ясно различаемых типов. Очевидно, что можно при желании увеличить это число, если, скажем, каждую из функций разложить на три подгруппы, что было бы возможным эмпирически. Можно, например, легко разделить мышление на три хорошо известные формы: интуитивное и спекулятивное, логическое и математическое, эмпирическое и позитивное. Сходные подгруппы могут быть образованы и для других функций, например в случае интуиции, имеющей как интеллектуальный, так и эмоциональный и сенсорный аспект. На этом уровне может быть образовано большое число типов, каждое новое подразделение становится все возрастающе утонченным.

В завершение необходимо добавить, что я не рассматриваю классификацию типов согласно интроверсии и экстраверсии и четырех базовых функций как единственно возможную. Любой другой психологический критерий может служить не менее эффективно в качестве классификатора, хотя, на мой взгляд, другие не обладают столь обширным практическим значением.

3. Психологическая теория типов[1]

Характер — это сложившаяся устойчивая индивидуальная форма человеческого бытия. Поскольку эта форма воплощает в себе как физическую, так и психическую природу, то общая характерология представляет собой учение о признаках как физического, так и психического свойства. Необъяснимое единство живого существа является причиной того, что физический признак есть не просто физический, а психический — не есть просто психический. Неразрывность и целостность природы ничего не ведает о тех несовместимостях и различиях, которые вынужден устанавливать человеческий разум, чтобы суметь проложить дорогу к пониманию.

Различение тела и разума — это искусственная дихотомия, дискриминация, которая, несомненно, в большей степени основывается на своеобразии познающего интеллекта, чем на природе вещей. В действительности же взаимное проникновение телесных и психических признаков столь глубоко, что по свойствам тела мы не только можем сделать далеко идущие выводы о качествах психического, но и по психической специфике мы можем судить о соответствующих телесных формах. Последнее, конечно, потребует от нас несравненно больших усилий, но, пожалуй, не из-за того, что психика оказывает меньшее влияние на тело, чем тело на психику, а потому, что если начинать с психического, то нам придется делать вывод по неизвестному об известном, тогда как в противном случае у нас есть преимущество: ведь здесь мы можем отталкиваться от известного, то есть от видимого нами тела. Вопреки психологической теории, которая якобы у нас сегодня существует, психическое все же намного бесконечнее и темнее, чем видимая поверхность тела. Психическое по-прежнему является чужой, неизведанной страной, из которой к нам поступают лишь косвенные известия, передаваемые через подверженные всевозможным иллюзиям функции сознания.

Следовательно, более безопасным представляется путь от внешнего к внутреннему, от известного к неизвестному, от тела к психике. Поэтому все попытки создания характерологии начинались снаружи. К ним относятся такие методы предков, как, например, астрология, которая даже обращалась к звездам, чтобы постичь те линии судьбы, начала которых лежат в человеческом сердце, а также хиромантия, френология Галля и физиогномика Лафатера. Недавние попытки подобного рода представлены графологией, физиологической типологией Кречмера и кляксографическим методом Роршаха. Как видно, путей от внешнего к внутреннему, от

[1] Лекция, прочитанная на Конгрессе швейцарских психиатров (Цюрих, 1928) и опубликованная как «Psychologische Typologies («Психологическая типология») в «Seelenprobleme der Gegenwart» (Zürich, 1931). При подготовке настоящей работы был использован (с изменениями) русский перевод с немецкого, сделанный А.М. Боковиковым и опубликованный в кн.: *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. М., 1993. С. 90–110.

телесного к психическому вполне достаточно. Такое направление от внешнего к внутреннему должно быть путем исследования до тех пор, пока не будут с достаточной надежностью установлены определенные элементарные психические состояния. Но как только это произойдет, путь может стать обратным. Тогда мы сможем поставить вопрос: каково телесное выражение конкретного психического состояния? К сожалению, мы еще не настолько продвинулись в данной области, чтобы быть в состоянии вообще затрагивать этот вопрос, потому что основное условие, а именно удовлетворительная констатация психического состояния, еще далеко не выполнено. Более того, мы лишь начали упражняться в расстановке психического инвентаря, да и то не всегда успешно.

Простая констатация того, что определенные люди выглядят так-то и так-то, совсем ничего не будет значить, если она не позволит нам сделать вывод о соответствующем содержании. Мы только тогда будем удовлетворены, когда узнаем, какой вид психического соответствует определенным физическим качествам. Тело без психики нам ни о чем не говорит, так же как — позволим себе встать на точку зрения психического — душа ничего не может значить без тела. Если мы теперь собираемся по какому-нибудь физическому признаку судить о соответствующем ему психическом качестве, то мы делаем это, как уже было сказано, по известному о неизвестном.

Я, к сожалению, вынужден подчеркивать эту мысль, поскольку психология является самой молодой из всех наук и поэтому находится во власти предрассудков. Тот факт, что психология, в сущности, была открыта лишь недавно, является непосредственным доказательством того, что нам потребовалось слишком много времени для отрыва психического от субъекта и тем самым выделения его в качестве предмета объективного познания. Психология как естественная наука — это фактически приобретение самого последнего времени, поскольку до сих пор она была таким же фантастическим продуктом произвола, как и средневековая естественная наука. Считалось, что психологией можно распоряжаться. И этот предрассудок ощутимо следует за нами. Психическая жизнь — это нечто самое непосредственное, а поэтому вроде бы и самое знакомое, даже более чем знакомое: она зевает нам в лицо, она раздражает нас банальностью своей нескончаемой повседневности, мы даже страдаем от этого и делаем все возможное, чтобы о ней не думать. Из-за того, что психическое представляет собой самое непосредственное явление, из-за того, что мы сами являемся психическим, мы вряд ли можем предположить что-либо иное, чем то, что мы знакомы с ним глубоко, основательно и долго. Поэтому каждый не только имеет свое мнение о психологии, но и убежден, что он, само собой разумеется, лучше всех в ней разбирается. Психиатры, которым приходится сражаться с родственниками и опекунами своих пациентов, понятливость которых (родственников и опеку-

нов) уже стала притчей во языцех, были, пожалуй, первыми людьми, которые в качестве профессиональной группы столкнулись с бытующим в массе слепым предрассудком, что в психологических вопросах каждый понимает больше любого другого, что, впрочем, не мешает и самому психиатру разделять это мнение. Причем доходит до того, что он вынужден признать: «В этом городе вообще только два нормальных человека. Профессор В. — второй».

В психологии сегодня нужно, в конце концов, прийти к пониманию того, что психическое — это нечто совершенно неизведанное, хотя оно и кажется абсолютно знакомым, и что психику другого каждый знает, пожалуй, лучше, чем свою собственную. Во всяком случае, для начала это было бы весьма полезным эвристическим предположением. Ведь именно из-за непосредственности психических явлений психология и была открыта так поздно. А поскольку мы стоим еще только у истоков науки, постольку у нас отсутствуют понятия и определения, с помощью которых мы могли бы охватить известные нам факты. Первые у нас отсутствуют, последние (факты) — нет; более того, они теснят нас со всех сторон, мы даже завалены ими в отличие от других наук, вынужденных их разыскивать, а естественное группирование их, как, например, химических элементов или семейства растений, опосредуется нами наглядным понятием апостериори. Совсем иначе, однако, обстоит дело с психикой; здесь со своей эмпирически-наглядной установкой мы просто попадаем в непрерывное течение наших субъективных психических явлений, и если из этого потока вдруг всплывает всеобъемлющее общее понятие, то оно является не более чем простым симптомом. Раз мы сами являемся психическим, то, позволяя исполниться психическому процессу, мы почти неизбежно растворяемся в нем и тем самым лишаемся способности познающего различения и сравнения.

Это только одна трудность; другая заключается в том, что по мере отделения от пространственного явления и приближения к беспространственности психического мы теряем возможность точного количественного измерения. Даже констатация фактов становится затруднительной. Например, если я хочу подчеркнуть недействительность какой-либо вещи, то говорю, что я только подумал. «У меня даже и мыслей таких не было бы, если бы не... и вообще я такого не думал». Замечания подобного рода доказывают, какими туманными являются психические факты или, точнее сказать, насколько неопределенно субъективными они кажутся, ибо на самом деле они столь же объективны и определенны, как и любое другое событие. «Я действительно подумал так-то и так-то, и отныне это всегда будет присутствовать в моих действиях». Даже к такому, можно сказать, само собой разумеющемуся признанию многие люди должны буквально-таки продираться, порой при огромном напряжении моральных сил. Именно с этими трудностями

мы сталкиваемся, когда делаем вывод по известному внешнему явлению о состоянии психического.

Отныне область моих изысканий сужается с клинической констатации, в самом широком смысле, внешних признаков до исследования и классификации всех психических данных, которые вообще могут быть выявлены и установлены. Из этой работы сначала возникает психическая феноменология, которая делает возможным появление соответствующего структурного учения, а уже из эмпирического применения структурного учения вытекает наконец психологическая типология.

Клинические исследования основываются на описании симптомов, и шаг от симптоматологии к психической феноменологии можно сравнить с переходом от чисто симптоматической патологии к знаниям о патологии клеточной и патологии обмена веществ, ибо психическая феноменология позволяет нам увидеть процессы заднего плана психического, лежащие в основе возникающих симптомов. Общеизвестно, что это стало возможным благодаря применению аналитического метода. Сегодня мы обладаем действительным знанием о психических процессах, вызывающих психогенные симптомы. Этим знанием является не что иное, как учение о комплексах, которое, собственно, и оказывается основой психической феноменологии. Что бы ни действовало в темных подпочвах психического — разумеется, на этот счет существуют разнообразные мнения, — несомненно, по крайней мере, одно: прежде всего это особые аффективные содержания, так называемые комплексы, которые обладают определенной автономией. Мы уже не раз сталкивались с выражением «автономный комплекс», однако, как мне кажется, оно часто употребляется неправомерно, тогда как некоторые содержания бессознательного и в самом деле обнаруживают поведение, которое я не могу назвать иначе как «автономным», подчеркивая этим их способность оказывать сопротивление сознательным намерениям, появляться и исчезать, когда им заблагорассудится. Как известно, комплексы — это прежде всего такие психические величины, которые лишены контроля со стороны сознания. Они отщеплены от него и ведут особого рода существование в темной сфере бессознательного, откуда могут постоянно препятствовать или же содействовать работе сознания.

Дальнейшее углубление учения о комплексах последовательно приводит нас к проблеме возникновения комплексов. На этот счет также существуют различные теории. Но как бы то ни было, опыт показывает, что комплексы всегда содержат в себе нечто вроде конфликта или, по крайней мере, являются либо его причиной, либо следствием. Во всяком случае, комплексам присущи признаки конфликта, шока, потрясения, неловкости, несовместимости. Это так называемые «больные точки», по-французски «betes noires», англичане в связи с этим упоминают о «скелетах в шкафу» («skeletons in the cupboard»), о которых не очень-

то хочется вспоминать и еще меньше хочется, чтобы о них напоминали другие, но которые зачастую самым неприятным образом напоминают о себе сами. Они всегда содержат воспоминания, желания, опасения, обязанности, необходимости или мысли, от которых никак не удается отделаться, а потому они постоянно мешают и вредят, вмешиваясь в нашу сознательную жизнь.

Очевидно, комплексы представляют собой своего рода неполноценности в самом широком смысле, причем я тут же должен заметить, что комплекс или обладание комплексом не обязательно означает неполноценность. Это значит только, что существует нечто несовместимое, неассимилированное, возможно даже, какое-то препятствие, но это также и стимул к великим устремлениям и поэтому, вполне вероятно, даже новая возможность для успеха. Следовательно, комплексы являются в этом смысле прямо-таки центром или узловым пунктом психической жизни, без них нельзя обойтись; более того, они должны присутствовать, потому что в противном случае психическая деятельность пришла бы к чреватому последствиями застою. Но они означают также и неисполненное в индивиде, область, где, по крайней мере сейчас, он терпит поражение, где нельзя что-либо преодолеть или осилить; то есть, без сомнения, это слабое место в любом значении этого слова.

Такой характер комплекса в значительной степени освещает причины его возникновения. Очевидно, он появляется в результате столкновения требования к приспособлению и особого, непригодного в отношении этого требования свойства индивида. Так, комплекс становится для нас диагностически ценным симптомом индивидуальной диспозиции.

На первый взгляд кажется, что существует бесконечное множество вариантов комплексов, но их тщательное сравнение дает относительно малое число основных форм, и все они надстраиваются над первыми переживаниями детства. Так и должно быть, потому что индивидуальная диспозиция вовсе не приобретается в течение жизни, а, являясь врожденной, становится очевидной уже в детстве. Поэтому родительский комплекс есть не что иное, как проявление столкновения между реальностью и непригодным в этом смысле свойством индивида. Следовательно, первой формой комплекса должен быть родительский комплекс, потому что родители — это первая реальность, с которой ребенок может вступить в конфликт.

Поэтому существование родительского комплекса, как ничто другое, выдает нам наличие у индивида особых свойств. На практике, однако, мы вскоре убеждаемся, что главное заключается отнюдь не в факте присутствия родительского комплекса, а, скорее, в том, как этот комплекс проявляется в индивиде. Здесь имеются самые разные вариации, и, пожалуй, только малую их часть можно свести к особенностям влияния родителей, поскольку многие дети зачастую подвергаются одному и тому же влиянию и все-таки реагируют на это совершенно по-разному.

Поэтому я стал уделять внимание именно этим различиям, сказав себе, что как раз благодаря им можно познать индивидуальные диспозиции в их своеобразии. Почему один ребенок в невротической семье реагирует на родительские воздействия истерией, другой неврозом навязчивых действий, третий психозом, а четвертый, похоже, вообще не реагирует? Эта проблема «выбора невроза», которая предстала также и перед Фрейдом, придает родительскому комплексу, как таковому, этиологическое значение, перенося тем самым постановку вопроса на реагирующего индивида и его особую диспозицию.

Фрейд пытался подойти к решению данной проблемы, но эти его попытки оказались совершенно неудовлетворительными, да и сам я еще далек от того, чтобы ответить на этот вопрос. Я вообще считаю преждевременным ставить вопрос о выборе неврозов. Потому что прежде, чем подходить к этой чрезвычайно трудной проблеме, мы должны знать намного больше о том, как индивид реагирует, а именно как он реагирует на препятствия. Например, нам нужно перейти ручей, через который не переброшен мостик и который слишком широк, чтобы через него перешагнуть. Значит, мы должны перепрыгнуть. Для этого мы располагаем сложной функциональной системой, а именно психомоторикой — вполне сформированной функцией, которой нужно только воспользоваться. Но прежде чем это осуществится, происходит еще нечто чисто психическое: принимается решение о том, что вообще надо сделать. Здесь-то и совершаются решающие индивидуальные события, которые, что показательно, редко признаются субъектом типичными или же не признаются таковыми вовсе, потому что они, как правило, либо вообще не рассматриваются, либо на них обращают внимание лишь в самую последнюю очередь. Подобно тому как психомоторный аппарат привычно подготавливается к прыжку, так, в свою очередь, и психический аппарат привычно (а потому бессознательно) подготавливается к принятию решения о том, что вообще нужно делать.

Мнения насчет состава этого аппарата весьма существенно расходятся. Несомненно только одно — что каждый индивид обладает своим, характерным для него способом принимать решения и обходиться с затруднениями. Если спросить одного, то он скажет, что перепрыгнул ручей, потому что ему нравится прыгать; другой скажет, что у него не было никакой иной возможности; третий — что при встрече с любым препятствием у него возникает желание его преодолевать. Четвертый не прыгнул, потому что не терпит бесполезных усилий, пятый — потому что не было острой необходимости перебраться на другой берег.

Я намеренно выбрал этот банальный пример, чтобы продемонстрировать, насколько несущественными кажутся подобные мотивации. Они кажутся столь поверхностными, что мы склонны отодвинуть их в сторону все и объяснить всё по-своему. И все же они являются именно теми вариациями, которые позволяют реально взглянуть на индивидуальные психи-

ческие системы приспособления. Если мы рассмотрим первый случай — где ручей пересекается ради удовольствия от прыжка — в других жизненных ситуациях, то мы, вероятно, обнаружим, что подавляющее большинство поступков этого человека совершается ради получения удовольствия. Второй, который прыгает потому, что не видит иной возможности для переправы, внимателен и брюзглив и, как мы увидим, путешествуя по его жизни, всегда руководствуется принципом faute-demieux (за неимением лучшего — *фр.*) и т. д. У каждого уже заранее выработана особая психическая система, которая и принимает решение. Легко себе представить, что число таких установок — легион. Их индивидуальное многообразие невозможно исчерпать, так же как неисчерпаемы индивидуальные вариации кристаллов, которые, вне всяких сомнений, принадлежат, однако, к той или иной системе. Но так же как кристаллы указывают на относительно простые основные законы, так и установки указывают на некоторые основные свойства, присущие определенным группам.

Попытки человеческого духа создать типологию и тем самым внести порядок в хаос индивидуального — можно сказать с уверенностью — уходят корнями в древность. Бесспорно, что самую первую попытку такого рода предприняла возникшая на древнем Востоке астрология в так называемых тригонах четырех элементов — воздуха, воды, земли и огня. Тригон воздуха в гороскопе состоит из трех воздушных замков Зодиака — Водолея, Близнецов и Весов; тригон огня — из Овна, Льва и Стрельца и т. д. Согласно древним представлениям, тот, кто родился в этих тригонах, отчасти обладает их воздушной или огненной природой, а это, в свою очередь, определяет соответствующий темперамент и судьбу. Поэтому физиологическая типология древности, то есть деление на четыре гуморальных темперамента, находится в тесной связи с древними космологическими воззрениями. То, что раньше объяснялось зодиакальными созвездиями, теперь стало выражаться на физиологическом языке древних врачей, конкретно в словах *флегматический, сангвинический, холерический* и *меланхолический,* которые представляют собой не что иное, как наименование телесных соков. Как известно, эта последняя типология сохранялась, по меньшей мере, до 1800 года. Что же касается астрологической типологии, то она всем на удивление по-прежнему держится и даже переживает сегодня новый расцвет.

Этот исторический экскурс в прошлое убеждает нас в том, что наши современные попытки создания типологии отнюдь не есть что-то новое и небывалое, если уж совесть ученого не позволяет нам вернуться на эти старые, интуитивные пути. Мы должны найти свое собственное решение этой проблемы, решение, которое удовлетворяло бы запросам науки. Тут-то и возникает основная трудность проблемы типологии — вопрос о масштабах или критериях. Астрологический критерий был прост: это было объективно заданное расположение звезд при рождении. Вопрос,

каким образом зодиакальные созвездия и планеты приобрели качества темперамента, простирается в серый туман прошлого и остается без ответа. Критерием четырех старых физиологических темпераментов был внешний вид и поведение индивида — критерий абсолютно тот же, что и у сегодняшней физиологической типизации. Но что, однако, должно быть критерием психологической типологии?

Вспомним о приведенном ранее примере, в котором различные индивиды должны были перебраться через ручей. Как и под каким углом зрения мы должны классифицировать их привычные мотивировки? Один делает, чтобы получить удовольствие, другой делает потому, что бездействие еще более тягостно, третий вовсе *не* делает, поскольку придерживается на этот счет противоположного мнения, и т. д. Ряд возможностей кажется бесконечным и безысходным.

Другие, вероятно, подошли бы иначе к разрешению этой задачи, как — мне неизвестно. Я же в связи с этим могу сказать только одно: раз я взялся за это дело, то должен терпеть, когда меня упрекают в том, что мой способ решать проблему является всего лишь моим личным предубеждением. И это возражение до такой степени верно, что я даже не знаю, каким образом можно было бы от него защититься. Я могу только сослаться на старину Колумба, который, основываясь на субъективном предположении, на ложной гипотезе и пойдя оставленным современным ему судоходством путем, открыл Америку... Что бы мы ни рассматривали и как бы ни рассматривали, все равно глядим мы только собственными глазами. Именно поэтому наука делается не одним человеком, но многими. Каждый отдельный человек вносит только свой вклад, и только в этом смысле я осмеливаюсь говорить о *своем* способе смотреть на вещи.

Моя профессия уже давно заставила меня принимать в расчет своеобразие индивидов, а то особое обстоятельство, что в течение многих лет — я не знаю скольких — я должен был лечить супругов и делать мужчину и женщину взаимоприемлемыми, еще больше подчеркивает необходимость установить определенные средние истины. Сколько раз мне приходилось говорить: «Видите ли, ваша жена — очень активная натура и от нее действительно нельзя ожидать, чтобы все ее существование заключалось лишь в домашнем хозяйстве». Это уже является типизацией, и этим выражена своего рода статистическая истина. Существуют *активные* и *пассивные* натуры. Однако эта прописная истина меня не удовлетворяла. Следующая моя попытка состояла в предположении, что существует нечто вроде *задумывающихся* и *незадумывающихся* натур, ибо я видел, что многие натуры, кажущиеся на первый взгляд пассивными, на самом деле не столько пассивны, сколько *предусмотрительны*. Они сначала обдумывают ситуацию — потом действуют, а так как для них это обычный образ действия, то они упускают случаи, где необходимо непосредственное действие без раздумий, и, таким образом, складывается мнение об их пассив-

ности. Незадумывающимися всегда казались мне те, кто без раздумий прыгает обеими ногами в ситуацию, чтобы потом уж только сообразить, что они, похоже, угодили в болото. Таким образом, их, пожалуй, можно было бы охарактеризовать как незадумывающихся, что надлежащим образом проявлялось в активности; предусмотрительность же других в ряде случаев является, в конечном счете, весьма важной активностью и весьма ответственным действием в сравнении с необдуманной мимолетной вспышкой одной лишь деловитости. Однако очень скоро я обнаружил, что нерешительность отнюдь не всегда вызывается предусмотрительностью, а, скорее, действие не всегда необдуманно. Нерешительность первого столь же часто основывается на свойственной ему боязливости или, по крайней мере, на чем-то вроде обычного отступления перед слишком сложной задачей, а непосредственная активность второго часто обусловливается большим доверием к объекту, чем к себе. Это наблюдение побуждает меня сформулировать типизацию следующим образом: существует целый класс людей, которые в момент реакции на данную ситуацию как бы отстраняются, тихо говоря «нет», и только вслед за этим реагируют, и существуют люди, принадлежащие к другому классу, которые в такой же ситуации реагируют непосредственно, пребывая, по-видимому, в полной уверенности, что их поступок, несомненно, правильный. То есть первый класс характеризуется некоторым негативным отношением к объекту, последний — скорее позитивным.

Как известно, первый класс соответствует *интровертной,* а последний — *экстравертной* установке. Введением обоих этих терминов достигнуто столь же мало, как и открытием мольеровского «bourgeois gentilhomme», что он обычно говорит прозой. Эти типы будут иметь смысл и значимость только тогда, когда мы узнаем, что же еще присуще каждому из них.

Ведь нельзя быть *интровертом,* не будучи им во всех отношениях. Понятие *интровертный* означает: все душевное проявляется у интроверта так, как это и определено для него соответствующими законами. Если бы это было не так, то характеристика определенного индивида как экстраверта была бы такой же несущественной, как и констатация того, что длина его тела составляет 175 сантиметров или же что он шатен либо брахицефал. Как известно, такие констатации содержат ненамного больше обозначаемого ими факта. Однако выражение *экстравертный* претендует на гораздо большее, ибо стремится выразить, что сознание экстраверта, равно как и его бессознательное, должно обладать определенными качествами, что все поведение экстраверта, его отношение к людям, даже течение его жизни указывают на определенные типические свойства.

Интроверсия и экстраверсия как типы установок обозначают диспозицию, обусловливающую в значительной степени психический процесс в целом, поскольку она характеризует предрасположенное реагирование

и тем самым определяет не только образ действия и вид субъективного опыта, но и характер бессознательной компенсации.

Следовательно, определение привычного реагирования (Reactionshabitus) должно попасть в самую точку, поскольку предрасположение (Habitus) является в известной степени центральным коммутаторным пунктом, откуда, с одной стороны, регулируется внешнее поведение, а с другой — оказывается влияние на формирование специфического опыта. Определенное поведение дает соответствующие результаты, а благодаря субъективному осмыслению этих результатов появляется опыт, который, со своей стороны, вновь оказывает влияние на поведение и тем самым по пословице «Каждый есть кузнец своего счастья» отражается на индивидуальной судьбе.

Что касается привычного реагирования, то можно, пожалуй, не сомневаться относительно того, что тут мы ухватываем центральное звено проблемы. Однако здесь возникает другой щекотливый вопрос: удастся ли нам (адекватно) охарактеризовать способы привычного реагирования? На этот счет могут существовать самые разнообразные мнения, даже если кто-либо и обладает интимными знаниями в этой особой области. Те факты, которые мне удалось разыскать в пользу моей точки зрения, объединены мною в книге о типах, причем я полностью отдаю себе отчет, что моя типизация не является единственно верной или единственно возможной.

Противопоставление интроверсии и экстраверсии провести просто, однако простые формулировки, к сожалению, чаще всего подозрительны. Слишком легко они укрывают действительные трудности. Я говорю так, исходя из собственного опыта, ведь едва я опубликовал первую формулировку своих критериев — этому событию скоро будет двадцать лет, — как, к своему неудовольствию, обнаружил, что каким-то образом попал впросак. Что-то не сходилось. Видимо, я пытался объяснить слишком многое простыми средствами, как это чаще всего и бывает при первой радости открытия.

Я обнаружил факт, который невозможно было отрицать, а именно прямо-таки огромные различия внутри самих групп интровертов и экстравертов, различия, которые были столь велики, что у меня появились сомнения, видел ли я вообще что-либо правильно. Для того чтобы развеять эти сомнения, потребовалось около десяти лет работы по наблюдению и сравнению.

Вопрос, откуда берутся огромные различия внутри типа, столкнул меня с непредвиденными трудностями, к которым я долго не мог подступиться. Некоторые из этих трудностей основывались на наблюдении и восприятии различий, но главной их причиной была, как и раньше, проблема критериев, то есть подходящего обозначения для различий характеров. И здесь я впервые отчетливо понял, насколько же молода психо-

логия. Вряд ли она представляет собой что-либо иное, кроме хаоса произвольных учений, добрая часть которых, безусловно, обязана своим происхождением обособленному вследствие generatio aequivoca и тем самым уподобившемуся Зевсу мозгу ученого. Я не хочу быть непочтительным, но все же не могу удержаться от того, чтобы устроить очную ставку профессора психологии с психологией женщины, китайца и южного негра. Наша психология должна доходить до жизни, иначе мы просто застрянем в Средневековье.

Я понял, что из хаоса современной психологии невозможно извлечь четкие критерии, что их, скорее, еще только требуется создать, причем не из голубого воздуха, а на основе предшествовавших бесценных работ тех, чьи имена история психологии не обойдет молчанием.

В рамках одного доклада у меня нет возможности упомянуть о тех отдельных наблюдениях, которые побудили меня выделить в качестве критериев рассматриваемых различий *определенные психические функции*. В целом можно констатировать только одно, что различия, насколько они теперь стали для меня понятными, заключаются в том, что интроверт, например, не просто отступает перед объектом и колеблется, а делает это совершенно особым образом. И поступки свои он совершает не так, как любой другой интроверт, а тоже совершенно особым образом. Так же как лев поражает своего врага или добычу не хвостом, как крокодил, а лапами, в которых заключена его специфическая сила, так и присущий нам способ реагирования обычно характеризуется нашими сильными сторонами, то есть использованием нашей наиболее надежной и развитой функции, что, впрочем, не мешает нам иногда реагировать и своими специфическими слабостями. В соответствии с этим мы будем подготавливать или искать одни ситуации и избегать других и тем самым будем соответственно приобретать специфический, отличающийся от других опыт. Интеллектуал будет приспосабливаться к миру с помощью своего интеллекта, а вовсе не как боксер шестой весовой категории, хотя и он может в приступе ярости употребить свои кулаки. В борьбе за существование и приспособление каждый человек инстинктивно использует свою *наиболее развитую функцию*, которая в результате становится критерием привычного способа реагирования.

Вопрос теперь можно поставить так: каким образом следует так охватить все эти функции общими понятиями, чтобы они смогли выделиться из расплывчатости простого индивидуального существования? Грубую типизацию подобного рода давно уже создала социальная жизнь в фигурах крестьянина, рабочего, художника, ученого, воина и т. д. или в перечне всех профессий. Но психологии с такой типизацией делать практически нечего, потому что среди людей науки, как однажды ехидно сказал один известный ученый, есть и такие, которые являются всего лишь «интеллектуальными носильщиками».

То, что здесь имеется в виду, — вещь весьма тонкая. Недостаточно говорить, например, об интеллекте, ибо это понятие слишком обще и неопределенно; разумным можно назвать все, что функционирует гладко, быстро, эффективно и целесообразно. И ум, и глупость являются не функциями, а модальностями, и они никогда не говорят о том *что,* а всегда о том *как.* То же самое касается моральных и эстетических критериев. Мы должны суметь обозначить то, что в привычных реакциях действует в первую очередь. Поэтому мы вынуждены использовать здесь нечто такое, что на первый взгляд выглядит столь же ужасающе, как психология способностей XVIII столетия. В действительности же мы прибегаем к уже имеющимся в обыденном языке понятиям, которые доступны и ясны каждому. Если, например, я говорю о «мышлении», то только философ не знает, что под этим подразумевается, но ни один дилетант не найдет это непонятным; ведь мы употребляем это слово ежедневно и всегда подразумеваем под ним примерно одно и то же, однако если попросить дилетанта дать четкое определение мышлению, то он окажется в весьма затруднительном положении. То же самое касается «памяти» или «чувства». Насколько трудно бывает научно определить такие непосредственные психологические понятия, настолько же легки они для понимания в обиходном языке. Язык par excellence (предпочтительно, в основном) является собранием наглядностей; оттого-то с таким трудом закрепляются и очень легко отмирают ненаглядные, слишком абстрактные понятия, что они слишком мало соприкасаются с действительностью. Однако мышление и чувство являются такими неотъемлемыми для нас реалиями, что любой непримитивный язык имеет для них совершенно определенные выражения. Следовательно, мы можем быть уверены, что эти выражения совпадают, соответственно, с совершенно определенными психическими фактами, как бы эти комплексные факты научно ни назывались. Каждый представляет себе, что такое, например, сознание, и, хотя наука далеко еще этого не знает, никто не может сомневаться в том, что понятие «сознание» покрывает вполне определенные психические факты.

Именно поэтому я и взял в качестве критериев различения внутри одного типа установки просто выраженные в языке дилетантские понятия и обозначил ими соответствующие психические функции. Например, я взял мышление, как оно в общем понимается, поскольку мне бросилось в глаза, что одни люди размышляют несоизмеримо больше других и, соответственно, в своих решениях придают больший вес разуму. Они используют мышление для того, чтобы понять мир и к нему приспособиться, и, с чем бы они ни сталкивались, все подвергается обдумыванию и осмыслению либо же, в крайнем случае, приведению в соответствие с заранее разработанными общими принципами. Другие же люди удивительным образом пренебрегают мышлением в пользу эмоционального

фактора, то есть чувства. Они стойко проводят «политику чувств», и требуется уже действительно чрезвычайная ситуация, чтобы заставить их задуматься. Эти люди представляют собой полную противоположность первому типу, что особенно бросается в глаза, когда первые являются деловыми партнерами вторых или же когда они вступают друг с другом в брак. При этом один из них может отдавать предпочтение своему мышлению независимо от того, экстраверт он или интроверт. Разве что тогда он пользуется им лишь соответствующим для своего типа образом.

Однако преобладанием той или иной функции объясняются не все имеющиеся различия. Ведь то, что я называю мыслительным или эмоциональным типом, — это люди, которые опять-таки содержат в себе нечто общее, что я не могу охарактеризовать иначе как словом *рациональность*. То, что мышление в своей сути рационально, не будет, пожалуй, оспаривать никто. Но когда мы перейдем к чувству, появятся веские контрдоводы, которые я не стал бы отметать сразу. Напротив, я могу заверить, что проблема чувства задала мне немалую головоломку. Однако я не хочу перегружать свой доклад изложением различных научных мнений относительно этого понятия, а лишь вкратце выскажу собственную точку зрения на данный вопрос. Основная трудность здесь состоит в том, что слова «чувство» или «чувствование» используются в самых разных значениях. Особенно это характерно для немецкого языка (немецкое слово «das Gefühl» переводится как «чувство, ощущение, чутье»), в меньшей степени — для английского и французского. Пожалуй, прежде всего мы должны строго отделить это слово от понятия «ощущение», которое характеризует функцию органов чувств. Затем, наверное, нужно так или иначе договориться, что чувство сожаления, например, в понятийном смысле должно отличаться от чувства, что изменится погода или что акции алюминиевого концерна повысятся. Поэтому я предложил под чувством в первом значении понимать чувствование, как таковое, и, наоборот, слово «чувство», использованное в последнем случае, убрать из психологического лексикона и заменить понятием «ощущение», если речь идет о перцептивном опыте, или понятием «интуиция», если речь идет о такого рода восприятии, которое нельзя непосредственно свести к осознанному перцептивному опыту. Поэтому я определил *ощущение* как осознанное восприятие с помощью органов чувств, а *интуицию* как восприятие через бессознательное.

Разумеется, можно до скончания века дискутировать о правомерности этих определений, однако такая дискуссия в конечном счете сводится к вопросу, как называть некоторое известное животное: Rhinozerus, носорогом или еще как-нибудь иначе, ведь, в сущности, надо только знать, что и как мы называем. Психология — это целина, где языку еще только нужно закрепиться. Температуру, как известно, можно измерять по Реомюру, Цельсию или Фаренгейту, и единственное, что нужно здесь сде-

лать, это сказать, какой способ использовали для измерения в каждом данном случае.

Как следует из сказанного, я рассматриваю чувство в качестве функции души, отделяя ее от ощущения и предчувствия или интуиции. Тот, кто смешивает эти функции с чувством в узком смысле sensu stricto, разумеется, не способен признать рациональность чувства. Но кто их разделяет, тот не может уклониться от признания того факта, что эмоциональные оценки, эмоциональные суждения и вообще сами эмоции могут быть не просто разумными, но и логичными, последовательными и рассудительными и в этом смысле точно такими же, как мышление. Мыслительному типу данный факт кажется странным, но он легко объясним той характерной особенностью, что при дифференцированной мыслительной функции чувство всегда менее развито, то есть является более примитивным, а значит, и контаминированным с другими функциями, причем именно с иррациональными, нелогичными и внерассудочными, то есть функциями ощущения и интуиции, в задачу которых оценка ситуации не входит. Обе последние функции противостоят рациональным функциям, причем по причине, отвечающей самой глубокой их сущности. Когда мы *думаем,* то делаем это с намерением прийти к какому-нибудь выводу или заключению, а когда *чувствуем,* то для того, чтобы достичь верной оценки; ощущение же и интуиция как функции восприятия имеют целью восприятие данного, а не его истолкование или оценку. Следовательно, они просто должны быть открыты для данного, а не действовать избирательно по определенным принципам. Данное же по своей сути иррационально, ибо не существует методов, с помощью которых можно было бы доказать, что должно быть столько-то планет или столько-то видов теплокровных животных. Иррациональность — это то, чего не хватает мышлению и чувству, рациональность — то, чего не хватает ощущению и интуиции.

Существует немало людей, реакции которых основываются, главным образом, на иррациональности, то есть либо на ощущении, либо на интуиции, но никогда на том и другом сразу, ибо ощущение по отношению к интуиции столь же антагонистично, как мышление по отношению к чувству. Ведь когда я своими ушами и глазами намереваюсь установить, что же происходит в действительности, я могу делать все, что угодно, только не мечтать и не фантазировать одновременно с этим, но как раз именно это последнее и должен делать интуитивист, чтобы дать простор своему бессознательному или объекту. Вот почему ощущающий тип является антиподом интуитивного. К сожалению, время не позволяет мне вдаваться в те интересные вариации, которые возникают вследствие экстравертной или интровертной установки у иррациональных типов.

Я бы предпочел сказать еще несколько слов о закономерных последствиях, к которым приводит доминирование какой-либо одной функции над другими, а именно как это сказывается на других функциях. Человек, как

известно, никогда не может быть всем сразу и никогда не может быть полностью совершенен. Он развивает всегда только определенные качества и оставляет недоразвитыми остальные. Что же происходит с теми функциями, которые он не использует ежедневно, а значит, и не развивает их упражнением? Они остаются в той или иной степени в примитивном, инфантильном, часто лишь в полусознательном, а порой даже в совершенно бессознательном состоянии; тем самым они образуют характерную для каждого типа неполноценность, которая в качестве составной части входит в общую структуру характера. Одностороннее предпочтение мышления всегда сопровождается неполноценностью чувств, а дифференцированное восприятие таким же образом сказывается на интуитивной способности, и наоборот.

Является ли какая-либо функция дифференцированной или нет — можно довольно легко определить по ее силе, устойчивости, последовательности, надежности и приспособленности. Ее неполноценность, однако, зачастую не так уж легко описать или распознать. Важным критерием здесь является ее несамостоятельность и обусловленная этим зависимость от обстоятельств и других людей, а также ее непостоянство, ненадежность в употреблении, суггестивность и расплывчатый характер. На неполноценную (подчиненную) функцию никогда нельзя положиться, ибо ею нельзя управлять, более того, можно даже стать ее жертвой.

К сожалению, здесь я не имею возможности дать детальное описание психологических типов, и поэтому мне приходится довольствоваться лишь кратким изложением основных идей психологической типологии. Общий результат моей предыдущей работы в этой области состоит в выделении двух основных типов установки: экстраверсии и интроверсии, а также четырех типов функций: мыслительного, ощущающего, чувствующего и интуитивного, которые варьируют в зависимости от общей установки и тем самым дают в итоге восемь вариантов.

Меня чуть ли не с упреком спрашивали, почему я говорю ровно о четырех функциях, не больше и не меньше. То, что их ровно четыре, получилось прежде всего чисто эмпирически. Но то, что благодаря им достигнута определенная степень цельности, можно продемонстрировать следующим соображением. Ощущение устанавливает, что происходит фактически. Мышление позволяет нам узнать, что означает данное чувство — какова его ценность, и, наконец, интуиция указывает на возможные «откуда» и «куда», заключенные в том, что в данный момент имеется. Благодаря этому ориентация в современном мире может быть такой же полной, как и определение места в пространстве с помощью географических координат. Четыре функции являются своего рода четырьмя сторонами горизонта, столь же произвольными, сколь и необходимыми. Ничто не мешает сдвинуть точку координат в ту или иную сторону и вообще дать им другие названия. Все зависит от того, как мы договоримся и насколько это целесообразно.

Но я должен признаться в одном: мне ни за что не хочется обходиться в своей психологической исследовательской экспедиции без этого компаса, и не по напрашивающейся общечеловеческой причине, что каждый влюблен в свои собственные идеи, а из-за того объективного факта, что тем самым появляется система измерения и ориентации, а это, в свою очередь, делает возможным появление *критической психологии*, которая так долго у нас отсутствовала.

4. Психологическая типология[1]

Уже с самых ранних дней в истории науки была заметна попытка рефлективного интеллекта ввести градации между двумя полюсами абсолютного сходства и различия у людей. Это реализовалось в некотором количестве типов, или «темпераментов» — как они тогда были названы, — которые классифицировали сходства и различия в формальные категории. Греческий философ Эмпедокл попытался внести порядок в хаос естественных явлений, разделив их на четыре стихии: земля, вода, воздух и огонь. Тогдашние врачи оказались первыми из тех, кто применил этот принцип разделения в соединении с учением о четырех качествах: сухой, влажный, холодный, теплый — по отношению к людям, и, таким образом, они попытались свести путаное разнообразие человечества в упорядоченные группы. Наиболее значительными в серии таких попыток оказались изыскания Галена, чье использование этих учений оказывало влияние на медицинскую науку и на само лечение больных в течение семнадцати столетий. Сами названия темпераментов Галена указывают на свое происхождение в патологии четырех «нравов» или «склонностей» — качеств. *Меланхолик* обозначает преобладание черной желчи, *флегматик* — преобладание флегмы или слизи (греческое слово *флегма* означает огонь, и флегма рассматривалась как конечный продукт воспаления), *сангвиник* — преобладание крови и *холерик* — преобладание желтой желчи.

Сегодня очевидно, что наше современное понятие «темперамент» стало значительно более психологическим, так как в процессе человеческого развития на протяжении последних двух тысяч лет «душа» освободилась от всякой умопостигаемой связи с холодным ознобом и лихорадкой или от желчных или слизистых выделений. Даже сегодняшние врачи не смогли бы сравнить темперамент, то есть определенный тип эмоционального состояния или возбудимости, непосредственно со спецификой кровообращения или состоянием лимфы, хотя их профессия и специфический подход к человеку с позиции физического недуга искушает гораздо чаще, нежели непрофессионалов, рассматривать психическое как

[1] Впервые опубликовано под названием «Psychologische Typologie»: Sud-deutsche Monatshefte, XXXIII, 5 (1936, февраль). S. 264–272. Настоящий перевод сделан с английского издания Collected Works of C.G. Jung. N. Y., 1966. Vol. 6. P. 542–555. Пер. В. Зеленского.

конечный продукт, зависимый от физиологии желез. Humours («соки» человеческого организма) сегодняшней медицины не являются больше старыми телесными выделениями, но оказываются более тонкими гормонами, иногда до значительной степени влияющими на «темперамент», если определять последний как интегральную сумму эмоциональных реакций. Целостный телесный склад, его конституция в самом широком смысле имеют весьма тесную взаимосвязь с психологическим темпераментом, так что мы не вправе обвинять врачей, если они рассматривают психические явления в значительной степени зависимыми от тела. В каком-то смысле психическое и есть живое тело, а живое тело — одушевленная материя; так или иначе, существует нераскрытое единство психики и тела, нуждающееся как в физическом, так и в психическом изучении и исследовании, другими словами, это единство с необходимостью и в равной степени оказывается в зависимости как от тела, так и от психики, и настолько, насколько к тому склоняется сам исследователь. Материализм XIX века утвердил первенство за телом, оставив психическому статус чего-то вторичного и производного, позволив ему не больше реальности, чем так называемому «эпифеномену». То, что утвердило себя как хорошая рабочая гипотеза, а именно что психические явления обусловлены физическими процессами, с приходом материализма стало философской презумпцией. Любая серьезная наука о живом организме отвергнет такую презумпцию, так как, с одной стороны, она постоянно имеет в виду, что живая материя является все еще не разгаданной тайной, а с другой — имеется достаточно объективных свидетельств, чтобы распознать наличие совершенно несоединимого разрыва между психическими и физическими явлениями, так что психическая область является не менее таинственной, чем физическая.

Материалистическая презумпция оказалась возможной только в последнее время, когда представление человека о психическом, менявшееся на протяжении многих веков, смогло освободиться от старых взглядов и развиться в достаточно абстрактном направлении. Древние представляли психическое и телесное вместе как неразделимое единство, поскольку были ближе к тому первобытному миру, в котором моральная трещина еще не пролегла через личность, а непросвещенное язычество все еще чувствовало себя нераздельно-единым, детски-невинным и не обремененным ответственностью. Древние египтяне все еще сохранили способность предаваться наивной радости при перечислении тех грехов, которых они не совершили: «Я не отпустил ни одного человека голодным. Я никого не заставил плакать. Я не совершил убийства» и так далее. Герои Гомера плакали, смеялись, гневались, перехитряли и убивали друг друга в мире, где подобные вещи считались естественными и очевидными как для людей, так и для богов, и олимпийцы развлекались, проводя свои дни в состоянии неувядающей безответственности.

Это происходило на таком архаическом уровне, на котором существовал и выживал дофилософский человек. Он всецело пребывал в тисках собственных эмоций. Все страсти, от которых закипала его кровь и колотилось сердце, которые ускоряли его дыхание или заставляли затаить его вовсе или выворачивали его внутренности наизнанку, — все это было проявлением «души». Поэтому он поместил душу в область диафрагмы (по-гречески phren, что также означает «разум») и сердца. И только у первых философов место разума стало приписываться голове. Но еще и сегодня существуют племена у негров, чьи «мысли» локализованы, главным образом, в области живота, а индейцы пуэбло «думают» с помощью своего сердца, — только сумасшедший думает своей головой, говорят они. На этом уровне сознания существенным является переживание чувственных взрывов и ощущение самоединства. Однако одновременно безмолвным и трагическим для архаического человека, начавшего думать, стало появление дихотомии, которую Ницше положил у дверей Заратустры: обнаружение пар противоположностей, разделение на четное и нечетное, верхнее и нижнее, доброе и злое. Это была работа древних пифагорейцев, ставшая их учением о моральной ответственности и серьезных метафизических последствиях греха, учением, которое постепенно в течение веков просачивалось во все общественные слои, главным образом, благодаря распространению орфических и пифагорейских мистерий. Даже Платон использовал притчу о белых и черных лошадях, чтобы проиллюстрировать неподатливость и полярность человеческой психики, а еще раньше мистерии провозглашали учение о добре, вознаграждаемом в грядущем, и зле, наказываемом в аду. Эти учения не могли быть отвергнуты как мистический вздор и обман философов из «лесной глуши», о чем заявлял Ницше, или как сектантское ханжество, так как уже в VI веке до н. э. пифагореизм был чем-то вроде государственной религии на всей территории Graecia Magna (Великой Греции). Кроме того, идеи, составлявшие основу этих мистерий, никогда не умирали, но пережили философский ренессанс во II веке до н. э., когда оказали огромное влияние на мир александрийской мысли. Их столкновение с пророчеством Ветхого Завета привело впоследствии к тому, что можно назвать началом христианства как мировой религии.

Теперь уже из эллинистического синкретизма возникает разделение людей на типы, что было совершенно не свойственно «гуморальной» психологии греческой медицины. В философском смысле, здесь и возникли градации между парменидовскими полюсами света и тьмы, верха и низа. Людей стали подразделять на *гиликов* (hylikoi), *психиков* (psychikoi) и *пневматиков* (pneumaticoi), выделяя соответственно материальное, психическое и духовное бытие. Подобная классификация не является, конечно, научной формулировкой сходств и различий — это критическая система ценностей, основанная не на поведении и внешнем виде человека как фенотипа, а на определениях этического, мистического и фи-

лософского свойства. Хотя последние и не являются в точности «христианскими» понятиями, они, тем не менее, составляют неотъемлемую часть раннего христианства во времена святого Павла. Само его существование является неопровержимым доказательством того раскола, который возник в первоначальном единстве человека, целиком пребывавшего во власти своих эмоций. Перед этим человек представал обыкновенным живым существом и оставался в таком качестве лишь игрушкой опыта, своих переживаний, неспособный к какому-либо рефлективному анализу относительно своего происхождения и своей судьбы. И теперь вдруг он обнаружил себя стоящим перед тремя судьбоносными факторами — наделенный телом, душой и духом, перед каждым из которых он имел моральные обязательства. Предположительно уже при рождении было решено, проведет ли он свою жизнь в гилическом или пневматическом состоянии или же в каком-то неопределенном местоположении между ними. Прочно укоренившаяся дихотомия греческого разума сделала последний более острым и проницательным, а результирующий ее акцент значительно сместился теперь на психическое и духовное, что привело к неизбежному отделению от гилической области тела. Все наивысшие и конечные цели лежали в моральном предназначении человека, в его духовном сверхмирском и сверхземном конечном пребывании, и отделение гилической области превратилось в расслоение между миром и духом. Таким образом, первоначальная учтивая мудрость, выраженная в пифагорейских парах противоположностей, сделалась страстным моральным конфликтом. Ничто, однако, не способно так взбудоражить наше самосознание и настороженность, как состояние войны с самим собой. Едва ли можно помыслить о каком-либо другом более эффективном средстве пробудить человеческую природу из безответственного и невинного полусна первобытной ментальности и привести ее к состоянию осознанной ответственности.

Этот процесс называется культурным развитием. Он в любом случае является развитием человеческой возможности различения и способности к суждению — сознания вообще. С возрастанием знания и повышением критических способностей были заложены основы для повсеместного последующего развития человеческого разума с точки зрения (с позиции) интеллектуальных достижений. Особым умственным продуктом, далеко превзошедшим все достижения Древнего мира, стала наука. Она закрыла трещину между человеком и природой в том смысле, что, хотя человек и был отделен от природы, наука дала ему возможность вновь отыскать свое соответствующее место в естественном порядке вещей. Однако его особая метафизическая позиция должна была быть выброшена при этом за борт, отвергнута настолько, насколько она не была обеспечена верой в традиционную религию, — откуда и возник известный конфликт между «верой и знанием». Во всяком случае, наука осуще-

ствила превосходную реабилитацию материи, и в этом отношении материализм может даже рассматриваться как акт исторической справедливости.

Но одна, безусловно весьма важная, область опыта, сама человеческая психика на очень долгое время осталась заповедной областью метафизики, хотя после Просвещения и делались все увеличивавшиеся серьезные попытки сделать ее доступной научному исследованию. Первые экспериментальные опыты были сделаны в области чувственных восприятий, а затем постепенно перешли в сферу ассоциаций. Эта исследовательская линия проложила путь экспериментальной психологии, и ее кульминацией стала «физиологическая психология» Вундта. Более описательный подход в психологии, с которым вскорости вошли в контакт медики, получил развитие во Франции. Его главными представителями были Тэн, Рибо и Жане. Данное направление, главным образом, характеризовало то, что в нем психическое подразделялось на отдельные механизмы или процессы. В свете этих попыток на сегодня существует подход, который можно было бы назвать «холистическим» — систематическое наблюдение психического как целого. Многое указывает на то, что это направление зародилось в определенном биографическом типе, в частности в том типе, который в древнюю эпоху, также имея свои специфические преимущества, описывался как «удивительная судьба». В этой связи я думаю о Юстине Кернере и его Seeress of Prevorst и о случае Блумхардта-старшего и его медиуме Готтлибине Диттусе. Однако, чтобы быть исторически справедливым, я должен не забыть упомянуть средневековую Acta Sanctorum.

Эта линия исследования продолжилась и в более поздних работах, связанных с именами Уильяма Джемса, Фрейда и Теодора Флурной (Flournoy). Джемс и его друг Флурной, швейцарский психолог, сделали попытку описать целостную феноменологию психического, а также обозреть ее как нечто целостное. Фрейд также как врач взял за исходную точку целостность и неразделимость человеческой личности, хотя в соответствии с духом времени он ограничился исследованием инстинктивных механизмов и индивидуальных процессов. Он также сузил картину человека до целостности весьма важной «буржуазной» коллективной личности, и это с неизбежностью привело его к философски односторонним интерпретациям. Фрейд, к несчастью, не выдержал искушений медика и все психическое свел к телесному, сделав это в манере старых «гуморальных» психологов, не без революционных жестов в сторону тех метафизических заповедников, к которым он питал священный страх.

В отличие от Фрейда, который после правильного психологического старта повернул назад в сторону древнего предположения о верховенстве (суверенитете, независимости) физической конституции и попытался вернуться обратно в теорию, в которой инстинктивные процессы об-

условлены телесными, я начинаю с предпосылки о верховенстве психического. Так как телесное и психическое в некотором смысле образуют единство — хотя в проявлениях своей природы они совершенно различны, — мы не можем не приписать реальность каждому из них. Пока у нас нет способа постигнуть это единство, не остается ничего другого, как изучать их отдельно и временно относиться к ним как к не зависящим друг от друга, по крайней мере по своей структуре. Но то, что они не таковы, можно наблюдать каждый день на самих себе. Хотя если бы мы ограничились только этим, то никогда не были бы в состоянии понять что-либо в психическом вообще.

Теперь же, если мы предположим независимое верховенство психического, то освободим себя от — на данный момент — неразрешимой задачи сведения проявлений психического на нечто определенно физическое. Мы можем затем принять проявления психического как выражения его внутреннего бытия и попытаться установить определенные сходства и соответствия или типы. Поэтому когда я говорю о психологической типологии, то имею под этим в виду формулировку структурных элементов психического, а не описание психических проявлений (эманаций) индивидуального типа конституции. Последнее, в частности, рассматривается в исследованиях о строении тела и характере Кречмера.

В своей книге *«Психологические типы»* я дал подробное описание исключительно психологической типологии. Проведенное мной исследование основывалось на двадцатилетней врачебной работе, позволившей мне тесно соприкоснуться с людьми самых разных классов и уровней со всего мира. Когда начинаешь молодым доктором, то голова все еще полна клиническими случаями и диагнозами. Со временем, правда, накапливаются впечатления совершенно иного рода. Среди них — ошеломляюще огромное разнообразие человеческих индивидуальностей, хаотическое изобилие индивидуальных случаев. Специфические обстоятельства вокруг них, и прежде всего сами специфические характеры, и создают клинические картины, картины, которые даже при всем желании могут быть втиснуты в смирительную рубашку диагноза только силой. Тот факт, что определенное расстройство может получить то или иное имя, выглядит совершенно несоответствующим рядом с ошеломляющим впечатлением, свидетельствующим, что все клинические картины являются многочисленными подражательными или сценическими демонстрациями определенных конкретных черт характера. Патологическая проблема, к которой все и сводится, фактически не имеет ничего общего с клинической картиной, а, по сути, является выражением характера. Даже сами комплексы, эти «ядерные элементы» невроза, являются среди прочего простыми сопутствующими обстоятельствами определенного характерологического предрасположения. Легче всего это увидеть в отношении пациента к своей родительской семье. Скажем, он является одним из четырех детей у своих родителей, не

самым младшим и не самым старшим, имеет то же самое образование и обусловленное поведение, что и другие. Однако он болен, а они здоровы. Анамнез показывает, что вся серия воздействий, которым он, как и другие, был подвержен и от которых все они страдали, имела патологическое влияние только на него одного — по крайней мере, внешне, по всей видимости. В действительности эти воздействия и в его случае не были этиологическими факторами, и в их фальшивости нетрудно убедиться. Действительная причина невроза лежит в специфическом способе, которым он реагирует и ассимилирует эти влияния, исходящие из окружающей среды.

В сравнении множества подобных случаев мне постепенно становилось ясно, что должны быть две фундаментально разные общие установки, которые делят людей на две группы, обеспечивая всему человечеству возможность высокодифференцированной индивидуальности. Поскольку очевидно, что это не сам случай, как таковой, то можно сказать лишь, что данная разница установок оказывается легко наблюдаемой, только когда мы сталкиваемся с относительно хорошо дифференцированной личностью, другими словами, это обретает практическую важность только после достижения определенной степени дифференциации. Патологические случаи такого рода — это почти всегда люди, которые отклоняются от семейного типа и в результате не находят больше достаточной защиты в своей унаследованной инстинктивной основе. Слабые инстинкты являются одной из первейших причин развития привычной односторонней установки, хотя, в крайнем случае, это обусловлено или подкреплено наследственностью.

Я назвал эти две фундаментально различные установки *экстраверсией* и *интроверсией*. Экстраверсия характеризуется интересом к внешнему объекту, отзывчивостью и готовностью воспринимать внешние события, желанием влиять и оказываться под влиянием событий, потребностью вступать во взаимодействие с внешним миром, способностью выносить суматоху и шум любого рода, а в действительности находить в этом удовольствие, способностью удерживать постоянное внимание к окружающему миру, заводить много друзей и знакомых без особого, впрочем, разбора и в конечном итоге присутствием ощущения огромной важности быть рядом с кем-то избранным, а следовательно, сильной склонностью демонстрировать самого себя. Соответственно, жизненная философия экстраверта и его этика несут в себе, как правило, высококоллективистскую природу (начало) с сильной склонностью к альтруизму. Его совесть в значительной степени зависит от общественного мнения. Моральные опасения появляются главным образом тогда, когда «другие люди знают». Религиозные убеждения такого человека определяются, так сказать, большинством голосов.

Действительный субъект, экстраверт как субъективное существо, является — насколько это возможно — погруженным в темноту. Он прячет

свое субъективное начало от самого себя под покровом бессознательного. Нежелание подчинять свои собственные мотивы и побуждения критическому осмыслению выражено очень явственно. У него нет секретов, он не может хранить их долго, поскольку всем делится с другими. Если же нечто не могущее быть упомянутым коснется его, такой человек предпочтет это забыть. Избегается все, от чего может потускнеть парад оптимизма и позитивизма. О чем бы он ни думал, чего ни делал или ни намеревался сделать, подается убедительно и тепло.

Психическая жизнь данного личностного типа разыгрывается, так сказать, за пределами его самого, в окружающей среде. Он живет в других и через других — любые размышления о себе приводят его в содрогание. Прячущиеся там опасности лучше всего преодолеваются шумом. Если у него и имеется «комплекс», он находит прибежище в социальном кружении, суматохе и позволяет по нескольку раз на дню быть уверяемым, что все в порядке. В том случае, если он не слишком вмешивается в чужие дела, не слишком напорист и не слишком поверхностен, он может быть ярко выраженным полезным членом любой общины.

В этой короткой статье я вынужден довольствоваться беглым очерком. Я просто намерен дать читателю некоторую идею того, что собой представляет экстраверсия, нечто, что он может привести в соответствие со своим собственным знанием о человеческой природе. Я сознательно начал с описания экстраверсии, поскольку данная установка знакома каждому, — экстраверт не только живет в этой установке, но и всячески демонстрирует ее перед своими товарищами из принципа. Кроме того, такая установка согласуется с определенными общепризнанными идеалами и моральными устоями.

Интроверсия, с другой стороны, направленная не на объект, а на субъекта и не ориентированная объектом, поддается наблюдению не так легко. Интроверт не столь доступен, он как бы находится в постоянном отступлении перед объектом, пасует перед ним. Он держится в отдалении от внешних событий, не вступая во взаимосвязь с ними, и проявляет отчетливое негативное отношение к обществу, как только оказывается среди изрядного количества людей. В больших компаниях он чувствует себя одиноким и потерянным. Чем гуще толпа, тем сильнее нарастает его сопротивление. По крайней мере, он не «с ней» и не испытывает любви к сборищам энтузиастов. Его нельзя отнести к разряду общительного человека. То, что он делает, он делает своим собственным образом, загораживаясь от влияний со стороны. Такой человек имеет обыкновение выглядеть неловким, неуклюжим, зачастую нарочито сдержанным, и так уж водится, что либо по причине некоторой бесцеремонности манеры, или же из-за своей мрачной недоступности, или чего-либо совершенного некстати он невольно наносит людям обиду. Свои лучшие качества он приберегает для самого себя и вообще делает все возможное, чтобы умолчать

о них. Он легко делается недоверчивым, своевольным, часто страдает от неполноценности своих чувств и по этой причине является также завистливым. Его способность постигать объект осуществляется не благодаря страху, а по причине того, что объект кажется ему негативным, требующим к себе внимания, непреодолимым или даже угрожающим. Поэтому он подозревает всех во «всех смертных грехах», все время боится оказаться в дураках, так что обычно оказывается очень обидчивым и раздражительным. Он окружает себя колючей проволокой затруднений настолько плотно и непроницаемо, что в конце концов сам же предпочитает делать что-то, чем отсиживаться внутри. Он противостоит миру тщательно разработанной оборонительной системой, составленной из скрупулезности, педантичности, умеренности и бережливости, предусмотрительности, «высокогубой» правильности и честности, болезненной совестливости, вежливости и открытого недоверия. В его картине мира мало розовых красок, поскольку он сверхкритичен и в любом супе обнаружит волос. В обычных условиях он пессимистичен и обеспокоен, потому что мир и человеческие существа не добры ни на йоту и стремятся сокрушить его, так что он никогда не чувствует себя принятым и обласканным ими. Но и он сам также не приемлет этого мира, во всяком случае не до конца, не вполне, поскольку вначале все должно быть им осмыслено и обсуждено согласно собственным критическим стандартам. В конечном итоге принимаются только те вещи, из которых по различным субъективным причинам он может извлечь собственную выгоду.

Для него любые размышления и раздумья о самом себе — сущее удовольствие. Его собственный мир — безопасная гавань, заботливо опекаемый и огороженный сад, закрытый для публики и спрятанный от любопытных глаз. Лучшим является своя собственная компания. В своем мире он чувствует себя как дома, и любые изменения в нем производит только он сам. Его лучшая работа совершается с привлечением своих собственных возможностей, по собственной инициативе и собственным путем. Если он и преуспевает после длительной и изнурительной борьбы по усвоению чего-либо чуждого ему, то способен добиться прекрасных результатов. Толпа, большинство взглядов и мнений, общественная молва, общий энтузиазм никогда не убедят его ни в чем, а, скорее, заставят укрыться еще глубже в своей скорлупе.

Его взаимоотношения с другими людьми делаются теплее только в условиях гарантированной безопасности, когда он может отложить в сторону свое защитное недоверие. Поскольку такое происходит с ним нечасто, то, соответственно, число его друзей и знакомых очень ограничено. Так что психическая жизнь данного типа целиком разыгрывается внутри. И если там и возникают трудности и конфликты, то все двери и окна оказываются плотно закрытыми. Интроверт замыкается в себе вместе со своими комплексами, пока не заканчивает в полной изоляции.

Несмотря на все эти особенности, интроверт ни в коем случае не является социальной потерей. Его уход в себя не представляет окончательного самоотречения от мира, но являет поиск успокоения, в котором уединение дает ему возможность сделать свой вклад в жизнь сообщества. Данный тип личности оказывается жертвой многочисленных недоразумений — не из-за несправедливости, а потому что он сам вызывает их. Он не может быть также свободен от обвинений в получении тайного удовольствия от мистификации, ведь подобное недоразумение приносит ему определенное удовлетворение, поскольку подтверждает его пессимистическую точку зрения. Из всего этого нетрудно понять, почему его обвиняют в холодности, гордыне, упрямстве, эгоизме, самодовольстве и тщеславии, капризности и почему его постоянно увещевают, что преданность общественным интересам, общительность, невозмутимая изысканность и самоотверженное доверие могущественной власти являются истинными добродетелями и свидетельствуют о здоровой и энергичной жизни.

Интроверт вполне достаточно понимает и признает существование вышеназванных добродетелей и допускает, что где-то, возможно, — только не в кругу его знакомых — и существуют прекрасные одухотворенные люди, которые наслаждаются неразбавленным обладанием этими идеальными качествами. Но самокритика и осознание своих собственных мотивов довольно быстро выводят его из заблуждения относительно его способности к таким добродетелям, а недоверчивый острый взгляд, обостренный беспокойством, позволяет ему постоянно обнаруживать у своих сотоварищей и сограждан ослиные уши, торчащие из-под львиной гривы. И мир, и люди являются для него возмутителями спокойствия и источником опасности, не доставляя ему соответствующего стандарта, по которому он мог бы в конечном итоге ориентироваться. Единственно, что является для него неоспоримо верным, — это его субъективный мир, который — как иногда, в моменты социальных галлюцинаций ему представляется, — является объективным. Таких людей весьма легко было бы обвинить в наихудшем виде субъективизма и в нездоровом индивидуализме, пребывай мы вне всяких сомнений по поводу существования только одного объективного мира. Но такая правда, если она и существует, аксиомой не является — это всего-навсего половина правды, другая же ее половина состоит в том, что мир *также* пребывает и в том виде, в каком он видится людям, и в конечном счете индивиду. Никакого мира попросту не существует и вовсе без проницательного, узнающего о нем субъекта. Последнее, сколь бы малым и незаметным оно ни представлялось, всегда является другим устоем, поддерживающим весь мост феноменального мира. Влечение к субъекту поэтому обладает той же самой валидностью, что и влечение к так называемому объективному миру, поскольку мир этот базируется на самой психической реальности. Но одновременно это и реальность со своими собственными специфическими

законами, не относящимися по своей природе к производным, вторичным.

Две установки, экстраверсия и интроверсия, являются противоположными формами, которые дали знать о себе не в меньшей степени и в истории человеческой мысли. Проблемы, поднятые ими, были в значительной степени предвидены Фридрихом Шиллером и лежат в основе его *Писем об эстетическом воспитании*. Но так как понятие бессознательного было ему еще не известно, то Шиллер не смог добиться удовлетворительного решения. Но, кроме того, и философы, оснащенные гораздо лучше в плане более глубокого продвижения в данном вопросе, не пожелали подчинить свою мыслительную функцию основательной психологической критике и поэтому остались в стороне от подобных дискуссий. Должно быть, однако, ясно, что внутренняя полярность такой установки оказывает очень сильное влияние на собственную точку зрения философа.

Для экстраверта объект интересен и привлекателен *априори*, так же как субъект или психическая реальность для интроверта. Поэтому мы могли бы использовать выражение «нуминальный акцент» для данного факта, под которым я подразумеваю то, что для экстраверта качество положительного смысла, важности и ценности закреплено прежде всего за объектом, так что объект играет господствующую, определяющую и решающую роль во всех психических процессах с самого начала, точно так же как это делает субъект для интроверта.

Но нуминальный акцент не решает дело только между субъектом и объектом — он также выбирает и сознательную функцию, которой главным образом и пользуется тот или иной индивид. Я выделяю четыре функции: *мышление, чувство, ощущение* и *интуицию*. Функциональной сущностью ощущения является установить, что нечто существует, мышление говорит нам, что означает это нечто, чувство — какова его ценность, а интуиция предполагает, откуда оно появилось и куда следует. Ощущение и интуицию я называю иррациональными функциями, потому что они обе имеют дело непосредственно с тем, что происходит, и с действительными или потенциальными реалиями. Мышление и чувство, будучи функциями различительными, являются рациональными. Ощущение, функция «реальности» *(fonction du reel)* исключает любую одновременную интуитивную активность, так как последняя совершенно не озабочена настоящим, а является, скорее, шестым чувством для скрытых возможностей и поэтому не должна позволять себе находиться под воздействием существующей реальности. Тем же самым образом мышление противоположно чувству, поскольку мышление не должно оказываться под воздействием или отклоняться от своих целей в зависимости от чувственных оценок, точно так же как и чувство обычно портится в плену слишком сильной рефлексии. Эти четыре функции, размещенные геомет-

рически, образуют крест с осью рациональности, проходящей под прямым углом к оси иррациональности.

Четыре ориентирующие функции, разумеется, не вмещают в себя все, что содержится в сознательной психике. Воля и память, например, туда не включены. Причиной является то, что дифференциация этих четырех ориентирующих функций является, по сути, эмпирической последовательностью типических различий в функциональной установке. Существуют люди, у которых нуминальный акцент падает на ощущение, на восприятие фактов и возводит его в единственный определяющий и всепопирающий принцип. Эти люди являются ориентированными на реальность, на факт, на событие, и у них интеллектуальное суждение, чувство и интуиция отступают на задний план под всеобъемлющей важностью реальных фактов. Когда акцент падает на мышление, то суждение строится на том, каково значение должно быть приписано фактам, о которых идет речь. И от этого значения будет зависеть тот способ, с помощью которого индивид имеет дело с самими фактами. Если нуминальным оказывается чувство, то адаптация индивида будет целиком зависеть от той чувственной оценки, которую он приписывает этим фактам. Наконец, если нуминальный акцент падает на интуицию, то действительная реальность принимается во внимание лишь в той степени, в какой она выглядит предоставляющей приют возможностям, становящимся главной движущей силой, вне зависимости от того способа, которым реальные вещи представлены в настоящем.

Таким образом, локализация нуминального акцента дает начало четырем функциональным типам, с которыми я прежде всего столкнулся в своих взаимоотношениях с людьми, но систематически сформулировал лишь гораздо позже. На практике эти четыре типа всегда скомбинированы с типом установки, то есть с экстраверсией или интроверсией, так что сами функции проявляются в экстравертном или интровертном варианте. Это создает структуру из восьми наглядных функциональных типов. Очевидно, что в рамках эссе невозможно представить саму психологическую специфику этих типов и проследить их сознательные и бессознательные проявления. Поэтому я должен отослать интересующихся читателей к вышеизложенному исследованию.

Целью психологической типологии не является классификация людей на категории — само по себе это было бы довольно бессмысленным делом. Ее цель, скорее, — обеспечить критическую психологию возможностью осуществлять методическое исследование и представление эмпирического материала. Во-первых, это критический инструмент для исследователя, нуждающегося в опорных точках зрения и направляющей линии, если он стремится свести хаотический избыток индивидуального опыта к некоторому порядку. В этом отношении типологию можно сравнить с тригонометрической сеткой или, еще лучше, с кристаллографической системой осей. Во-вторых, типология — большой помощник в понимании широкого раз-

нообразия, имеющего место среди индивидов, а также она предоставляет ключ к фундаментальным различиям в ныне существующих психологических теориях. И наконец, что не менее важно, это существенное средство для определения «личностного уравнения» практического психолога, который, будучи вооруженным точным знанием своей дифференцированной и подчиненной функций, может избежать многих серьезных ошибок в работе с пациентами.

Предлагаемая мной типологическая система является попыткой, основанной на практическом опыте, дать объяснительную основу и теоретический каркас для безграничного разнообразия, которое до этого преобладало в формировании психологических понятий. В такой молодой науке, как психология, ограничение понятий рано или поздно станет неизбежной необходимостью. Когда-нибудь психологи будут вынуждены согласиться относительно ряда основных принципов, позволяющих избежать спорных интерпретаций, если психология не собирается остаться ненаучным и случайным конгломератом индивидуальных мнений.

Содержание